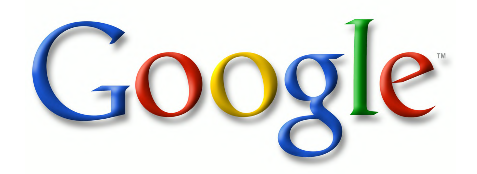
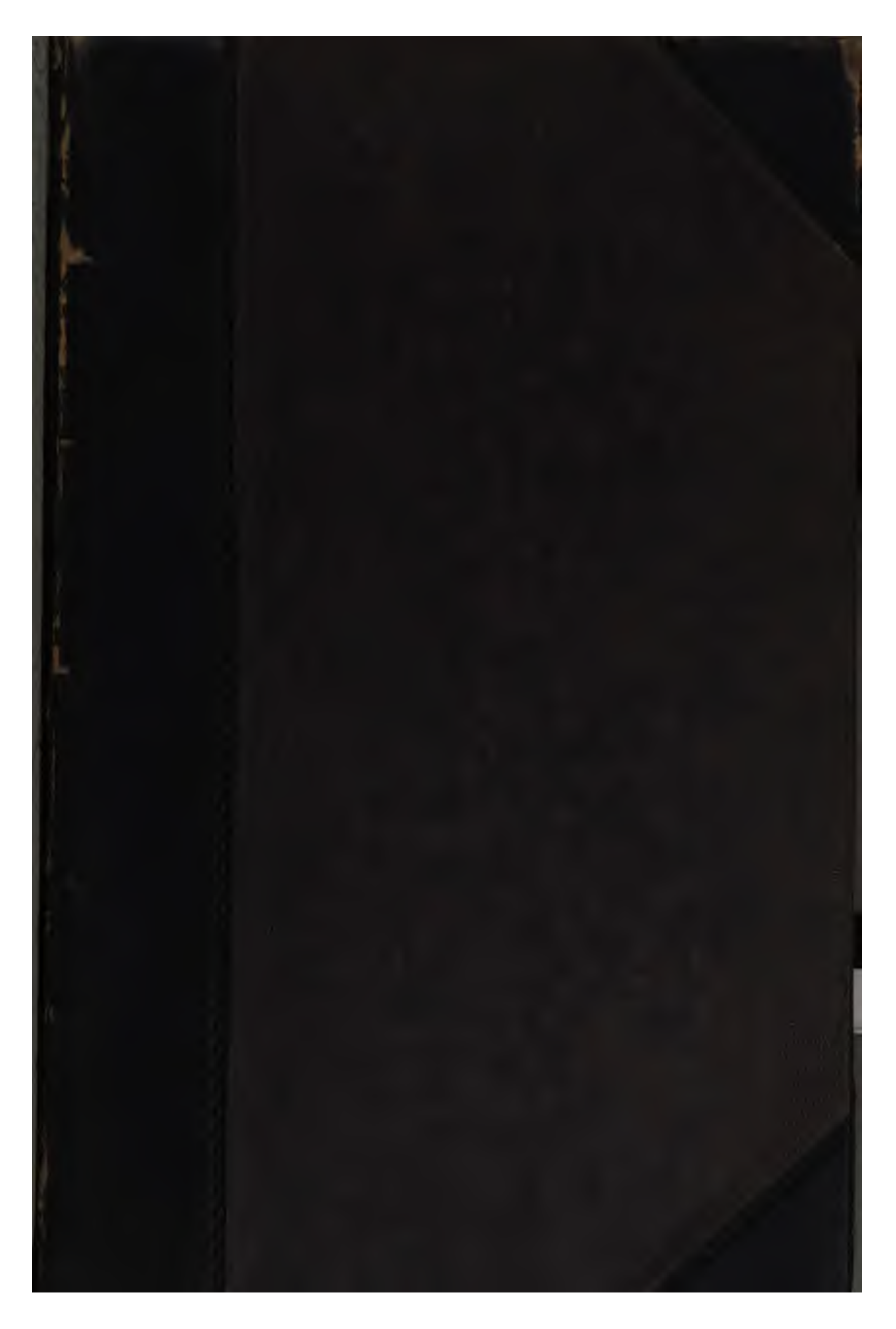
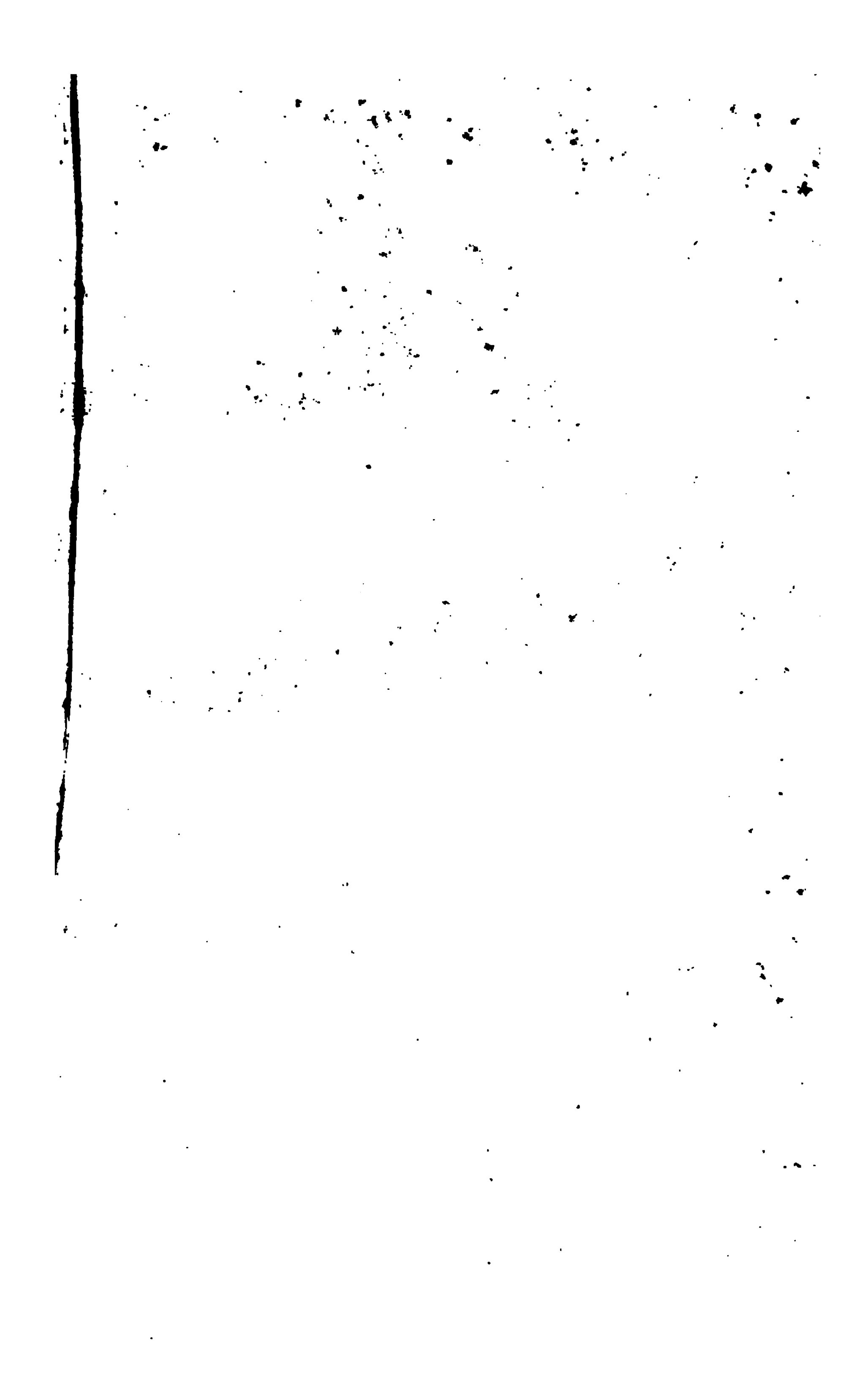










Die

Trinitarische Lehrdifferenz

zwischen

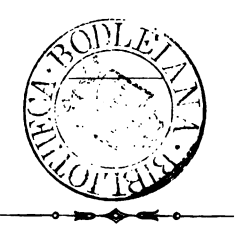
der abendländischen

und der morgenländischen Kirche.

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung

von

Dr. Joseph Langen,
ord. Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn.



Bonn,
Eduard Weber's Verlags-Buchhandlung
(Rudolf Weber).

1876.



Vorwort.

Vorliegende Schrift verfolgt den Zweck, die Entstehung der trinitarischen Lehrdifferenz zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche in ihrem dogmengeschichtlichen Zusammenhange darzustellen.

Der Verfasser gesteht offen, der dogmatischen Streitfrage über das Filioque an sich wenig Interesse abgewinnen zu können. Vielleicht befähigte ihn dies einigermassen, mit um so grösserer historischer Objectivität die Entwicklung derselben zu verfolgen.

Die Schrift will keine Schutzschrift sein für die eine oder die andere Lehrform; nicht einmal für die auf den Bonner Unionsconferenzen durch die deutschen altkatholischen Theologen vertretene Tendenz. Wenn diese Tendenz durch die vorliegende Arbeit irgendwie gestützt oder gefördert werden sollte, so könnte daraus nur erhellen, wie sehr dieselbe in objectiv-wissenschaftlicher Forschung gegründet ist.

Bekanntlich hängt an der Lösung der in Rede stehenden Differenz mehr als der Sieg des einen oder andern theologischen Systems. Dieselbe bildet die unumgängliche Vorbedingung eines grossen kirchlichen Friedenswerkes. Welche Stellung aber die kirchlichen Fragen im Leben der Menschheit auch in unserm Zeitalter noch einnehmen, dürfte Angesichts der gegenwärtigen Ereignisse und Zustände wohl von Niemanden bestritten werden.

Jeder Denkende, welcher religiösen Ueberzeugung er sein mag, wird darum in der Wiederaufnahme der Untersuchungen über das Filioque etwas ganz anderes erblicken, als eine Verirrung heutiger Theologie zu der Spitzfindigkeit byzantinischer Disputirsucht.

Das wachsende Interesse, welches nicht bloss Deutschland und Russland, sondern auch England und Amerika, sowie die meisten orientalischen Kirchen „orthodoxen" Bekenntnisses an den kleinen Anfängen des grossen Werkes der Union genommen haben, verheisst vielleicht auch der vorliegenden Schrift einige Beachtung.

Bonn, im Dezember 1875.

Der Verfasser.

Inhalt.

Vierter Abschnitt: Von Augustinus bis auf Maximus, den Bekenner.

Fünfter Abschnitt: Von Maximus, dem Bekenner, bis auf Karl den Grossen.

Die Trinitarische Lehrdifferenz

zwischen

der abendländischen

und der morgenländischen Kirche.



§. 1.

Einleitung.

Gregor von Nazianz spricht den merkwürdigen Gedanken aus, im Alten Testament werde Gott der Vater deutlich und der Sohn dunkel, im Neuen Testament der Sohn deutlich und der h. Geist dunkel, und endlich erst in der Zeit der christlichen Kirche auch der h. Geist deutlicher gelehrt[1]. Diese Aeusserung ist, scharf gefasst, principiell ebenso unrichtig als sachlich. Was in der Lehre vom Wesen Gottes, der Grundlehre der ganzen Offenbarung, nicht einmal im Neuen Testamente deutlich gelehrt wird, kann unmöglich einen wesentlichen Gegenstand der apostolischen Ueberlieferung bilden. Noch viel weniger wäre es denkbar, dass den Aposteln die Lehre vom h. Geist nur dunkel mitgetheilt und erst in der spätern Zeit den Gläubigen deutlicher sollte geoffenbart worden sein. In der That tritt uns aber auch diese Lehre schon im Neuen Testament klar und bestimmt entgegen.

Gleichwohl liegt in jener Aeusserung Gregors von Nazianz etwas Wahres. Im Alten Testamente erscheint als das Wesentlichste der ganzen Gotteslehre die göttliche Einheit, während die persönliche Subsistenz „der Weisheit" in Gott nur eben angedeutet wird, für die Annahme einer dritten persönlichen Subsistenz in Gott aber dort alle Andeutungen fehlen[2]. Im Neuen Testamente werden, wie in der Tauformel, die

---

1) Orat. 31, n. 26.

2) Ueber die alttestamentliche Lehre vom „Geiste Gottes" und deren Entwicklung im spätern Judenthum vgl. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1866. S. 281—297.

drei göttlichen Personen deutlich und bestimmt als ebenbürtig neben einander aufgeführt. Auch wird sonst sehr oft in den neutestamentlichen Schriften von dem h. Geist gesprochen, aber vielfach in einer Weise, dass es wenigstens zweifelhaft bleibt, ob die Verfasser dabei an den persönlichen h. Geist oder nur abstract und allgemein an den Geist Gottes gedacht haben. Fassen wir alles zusammen, was im Neuen Testamente bestimmt von der dritten Person in der Gottheit gesagt wird, so beschränkt sich dieses auf Weniges. Im Gegensatz zu diesem Wenigen ist die patristische Lehrentwicklung über den h. Geist sehr reich. In diesem Sinne ist es richtig, wenn Gregor von Nazianz das im Neuen Testament vom h. Geiste Ueberlieferte durch die Doktrin der Väter verdeutlicht werden lässt.

Erster Abschnitt.

Die Lehre des Neuen Testamentes.

§. 2.

Die Lehre Christi.

1. Christus verheisst den Aposteln: wenn sie von den Behörden zur Rechenschaft gezogen würden, werde der Geist des Vaters ihnen eingeben, was sie sagen sollten (Matth. 10, 20), oder, wie es an den Parallelstellen heisst, der h. Geist (Mark. 13, 11. Luk. 12, 12).

Von diesem Geiste, von dem er schon hier als von etwas Persönlichem redet, sagt er weiter (Joh. 14, 16 ff.): „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, dass er bei euch bleibe in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und ihn nicht kennt; ihr kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird.“ Joh. 14, 26: „Der Tröster aber, der h. Geist, den der Vater in

meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." Joh. 15, 26: „Wann aber der Tröster kömmt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen." Joh. 16, 7 ff.: „Wenn ich nicht wegginge, würde der Tröster nicht zu euch kommen; wenn ich aber weggehe, werde ich ihn euch senden. Und wenn er kömmt, wird er die Welt überführen von der Sünde und von der Gerechtigkeit und dem Gerichte. .... Wann er kömmt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in alle Wahrheit führen; denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern, was er hören wird, das wird er reden, und das Kommende wird er euch verkünden. Er wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen wird. Alles, was der Vater hat, ist mein. Darum sagte ich, von dem Meinigen nimmt er und wird es euch verkündigen."

Nach seiner Auferstehung sendet Christus die Apostel, seine Lehre zu verkünden und zu taufen „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes" (Matth. 28, 19).

2. Aus diesen Aussprüchen Christi erhellt:

a) dass der h. Geist die dritte Subsistenz in der Gottheit ist neben Vater und Sohn;

b) dass der h. Geist, wie dies auch schon aus der Einheit des göttlichen Wesens hervorgeht, der Geist des Vaters ist;

c) dass der h. Geist wegen dieser Wesenseinheit mit Vater und Sohn auch der Geist des Sohnes ist und darum, wie vom Vater, so auch vom Sohne gesendet wird;

d) dass der h. Geist sein Wesen nicht aus sich selbst besitzt, sondern von dem Vater hat;

e) dass der h. Geist von dem Vater dasjenige Wesen hat, welches wegen der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn auch das Wesen des Sohnes ist.

§. 3.
Die Lehre der Apostel.

1. Sehr oft reden die Apostel von dem h. Geiste oder dem Geiste Gottes, mitunter, wie bereits bemerkt wurde, in einer Weise, dass man nicht klar erkennen kann, ob sie die dritte Subsistenz in der Gottheit meinen oder abstract und allgemein vom göttlichen Geiste sprechen wollen.

Bisweilen aber drücken sie sich so aus, dass an ihrer Lehre von der göttlichen Dreipersönlichkeit nicht gezweifelt werden kann. So der h. Paulus 1 Kor. 12, 4 ff.: „Es sind der Gnadengaben verschiedene, aber es ist derselbe Geist; und es sind der Dienstleistungen verschiedene, und es ist derselbe Herr; und es sind der Wunderkräfte verschiedene, und es ist derselbe Gott, der alles in allem wirkt." 2 Kor. 13, 13: „Die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des h. Geistes sei mit euch allen."

Der h. Geist wird auch der Geist Gottes oder Geist Christi (Röm. 8, 9. 1 Kor. 2, 10 ff. 1 Petr. 1, 11), der Geist des Herrn (Apg. 5, 3. 9), der Geist Jesu (Apg. 16, 6 f., Phil. 1, 19), der Geist des Sohnes (Gal. 4, 6) genannt. Heisst er ferner 1 Kor. 2, 12 allgemein „der Geist aus Gott," so sagt Paulus Gal. 4, 6 specieller: „weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft Abba, Vater."

2. Nach der Lehre der Apostel steht also gleichfalls fest:

a) dass der h. Geist neben Vater und Sohn in der Gottheit persönlich subsistirt;

b) dass er dem Vater angehört, der ihn sendet;

c) dass er ebenso dem Sohne angehört, mit welchem er in der engsten Wesensverbindung erscheint.

§. 4.
Resultat. Streitfrage.

1. Die neutestamentliche Lehrentwicklung schliesst also damit ab, dass die persönliche Subsistenz des h. Geistes in

der Gottheit und dadurch sein göttliches Wesen gesichert erscheint, dass aber anderseits die göttliche Wesenseinheit gewahrt bleibt durch die Zurückführung des Wesens des h. Geistes auf den Vater, der ihm sein eigenes Wesen, welches auch das des Sohnes ist, verleiht.

2. Ueber das Verhältniss des h. Geistes zum Vater konnte also kein Zweifel entstehen. Man fand für die Bezeichnung desselben Joh. 15, 26 einen entsprechenden Ausdruck vor: „der aus dem Vater ausgeht.“ Dieser Ausdruck wurde klassisch und ging als solcher in das Glaubensbekenntniss über.

Ueber das Verhältniss des Geistes zum Sohne war im N. T. nichts Weiteres gesagt, als dass er der Geist des Sohnes sei, mit ihm verbunden durch die Identität des Wesens. Auch die Worte Joh. 16, 14 f.: „er wird von dem Meinigen nehmen“ drücken nicht mehr aus, als dass der h. Geist, der die Wirksamkeit des Sohnes vollenden solle, Erkenntnisse mittheilen werde, welche ihm, dem Sohne, wesenhaft eigenthümlich seien, da der Sohn alles habe, was dem Vater eigne, d. i. das ganze göttliche Wesen. Lautete der Ausdruck: von mir wird er nehmen, so wäre die Frage nach dem Wesensursprung des h. Geistes der anthropomorphitischen Ausdrucksweise des Johannesevangeliums gemäss schon durch diese Stelle entschieden. Aber die Worte: von dem Meinigen, und alles, was der Vater hat, lassen nur eine Deutung auf das göttliche Wesen zu, nicht auf die persönlichen Relationen. Und so ist denn auch an dieser Stelle bloss gesagt, dass das Wesen des h. Geistes abgeleitet sei von dem Wesen des Vaters, welches zugleich das des Sohnes sei.

3. Nun konnte die Frage entstehen, wenn der h. Geist sein Wesen vom Vater habe, dieser aber mit dem Sohne gleichwesentlich sei, ob dann nicht der h. Geist sein Wesen auch vom Sohn besitze; oder, um den klassischen Ausdruck zu gebrauchen, ob dann nicht der h. Geist, wie aus dem Vater, so auch aus dem Sohne ausgehe. Da hierüber unmittelbar im Neuen Testamente nichts überliefert war, konnte diese Frage nur speculativ beantwortet werden.

Eine besondere Veranlassung, diese Frage in Angriff zu

nehmen, ergab sich zunächst nicht. Die Trinitätslehre wurde in den ersten Jahrhunderten der Kirche gegen die sogenannten Monarchianer vertheidigt, welche die göttliche Wesenseinheit einseitig auf Kosten der Dreipersönlichkeit betonten. Dann handelte es sich schon früh, namentlich aber seit dem Auftreten des Arius um Feststellung der Gleichwesentlichkeit der göttlichen Personen. Hierbei kam zunächst der h. Geist nicht einmal in Betracht, weil die Frage, ob gleichwesentlich oder untergeordnet, zunächst in Bezug auf Vater und Sohn erhoben wurde. Freilich galt die Anwendung der auf diese Frage ertheilten Antwort auf das Verhältniss des h. Geistes zu den übrigen Personen als selbstverständlich. War der Sohn mit dem Vater gleichwesentlich, so konnte kaum die Frage mehr entstehen, wie sich der h. Geist zu Beiden verhalte. Die specielle Frage aber, ob der h. Geist auch von Beiden ausgehe, war damit noch nicht beantwortet. Und weil es eben damals auf die Feststellung der Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen ankam, diese aber ohne die Beantwortung jener speciellen Frage geschehen konnte, so blieb dieselbe vorläufig unberührt.

Nur in dem Falle, dass man den Sohn dem Vater unterordnete, musste man weiter fragen, wie sich denn der h. Geist zu Beiden verhalte. Bei der Unterordnung des Sohnes unter den Vater konnte man den h. Geist nicht für gleichwesentlich mit dem Vater erklären. Aber es entstand dann die neue Frage, ob er nicht auch dem Sohne untergeordnet sei. Und es lag nahe, wenn einmal die Reihenfolge ein Verhältniss der Unterordnung zu bezeichnen schien, den h. Geist dem Sohne ebenso zu subordiniren, wie diesen dem Vater. Dann aber kam man auch auf den weitern Gedanken, dass dies Verhältniss der Reihenfolge und Subordination, in der Ableitung des Wesens begründet, den Schluss nöthig mache, der h. Geist habe sein Wesen unmittelbar vom Sohne, wie dieser das seinige vom Vater. Oder mit andern Worten: den h. Geist liess man durch den Sohn aus dem Vater hervorgehen, und weil man in der Mittheilung des Wesens ein Zeichen oder gar den Grund der Ueberordnung erblickte, dachte man

sich den h. Geist gleichsam auf der dritten, der niedrigsten Stufe der Gottheit.

Ging man bei dieser Subordination so weit, den h. Geist geradezu für ein Geschöpf zu halten, so war es ebenfalls nahe gelegt, die Frage nach seiner Entstehung aufzuwerfen. Und die naturgemässe Antwort lautete dann dahin: wie alle übrigen Geschöpfe, sei er vom Vater durch den Sohn erschaffen worden.

So tritt uns denn die bemerkenswerthe Erscheinung in der Lehrentwicklung vom h. Geist entgegen, dass die Frage über den Ausgang desselben bei den Vertretern der Orthodoxie, weil sie eben kein besonderes Interesse bot, meist nur nebenbei zur Sprache kam. Dass der h. Geist aus dem Vater ausgehe, stand schon in der h. Schrift, und fand man Gelegenheit, den Läugnern seiner Gottheit gegenüber hervorzuheben. Wie man gegen Arius feststellte, dass der Sohn nicht gleich den Geschöpfen aus Nichts geworden, sondern vom Vater gezeugt sei, so wurde der Irrlehre des Macedonius gegenüber in's Glaubensbekenntniss eingeschoben, dass der h. Geist aus dem Vater ausgehe. Weiter führte damals das Interesse für die Integrität der Trinitätslehre die orthodoxen Väter nicht: es genügte einerseits die Dreiheit, anderseits die Gleichwesentlichkeit der drei Personen festgestellt zu haben.

In der alten kirchlichen Literatur finden sich darum fast nur beiläufige Aeusserungen über das Verhältniss des h. Geistes zum Sohne. Weil man wegen der Wesenseinheit die drei Personen in so nahe Verbindung mit einander brachte, dass man sie trotz des Gezeugtwerdens und Ausgehens in einander sein liess, wurde die Speculation nebenbei auch auf die Frage geführt, wie sich der Sohn zum Ausgang des h. Geistes verhalte, ob er nicht in Folge der Wesenseinheit mit dem Vater an demselben betheiligt sei. Da bei dogmatisch tendenzlosen Speculationen die Aufstellungen nicht so allseitig erwogen zu werden pflegen, kann es uns nicht wundern, jene Frage oft nicht recht deutlich und in verschiedener Weise beantwortet zu finden.

Nur in einzelnen Fällen verband sich auch mit jener

Frage ein polemisch-dogmatisches Interesse bei den orthodoxen Vätern: dann nämlich, wenn die Lehre vom Ausgang des h. Geistes verwendet wurde, um das Dogma von der Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen wieder zu untergraben. Vermeintlich im Interesse dieser Gleichwesentlichkeit, in Wahrheit aber im Interesse der Aufhebung des Personenunterschiedes, wurde mitunter gelehrt, der h. Geist gehe aus, wie aus dem Vater, so auch aus dem Sohne. Andere wiederum erblickten in dieser Lehre eine Erniedrigung des h. Geistes, weil er so, sein Wesen von Zweien ableitend, in grösserer Abhängigkeit erscheine als der Sohn, der es nur vom Vater habe. Sie wollten aus diesem Grunde Sohn und Geist neben einander gestellt wissen, jenen als vom Vater gezeugt, diesen als aus dem Vater ausgehend. Endlich aber fand man in dieser Auffassung wieder eine Herabsetzung des Sohnes, indem man meinte, wenn der h. Geist aus dem Vater ausgehe, aber nicht aus dem Sohne, so fehle dem Sohne etwas von dem Wesen des Vaters. Im Kampfe gegen offenen oder verkappten Sabellianismus, sowie im Kampfe gegen die Pneumatomachen lag es also nahe, den Ausgang aus dem Vater stark hervorzuheben oder gar das filioque zu bestreiten, den Arianern aber gegenüber das filioque zu behaupten.

In der ersten Periode des Kampfes gegen den Arianismus wurde man indess noch nicht zu dieser Frage geführt. Damals war das *ὁμοούσιος* das Stichwort. Direkt behandelte man das Verhältniss zum Sohne. Erst später, als die Arianer auf Umwege gedrängt wurden, als sie durch eine Hinterthür ihre Lehre in die Kirche wieder einführen wollten, nahmen sie die Frage nach dem Verhältniss des h. Geistes zum Sohne in Angriff, um diesen dem Vater zu subordiniren.

Anders verhielt es sich mit den Pneumatomachen. Sie bestritten die Gottheit des h. Geistes, nachdem die Gottheit des Sohnes schon festgestellt war. Sie mussten darum gleich auch das Verhältniss des h. Geistes zum Sohne in den Kreis ihrer Untersuchung ziehen. Ihnen gegenüber waren also die Väter sofort genöthigt, auf diese Frage einzugehen und alles

in ihren Ausdrücken zu vermeiden, was den h. Geist abhängiger erscheinen lassen konnte als den Sohn.

Der Kampf gegen die Pneumatomachen wurde im Orient geführt, der gegen den spätern Arianismus im Occident. Es wäre darum nicht zu verwundern, wenn das filioque dem Orient ziemlich fremd geblieben sein sollte, während man im Occident in ihm immer mehr den eigentlichen Abschluss der Trinitätslehre erblickte.

Zweiter Abschnitt.

Die dogmengeschichtliche Entwicklung bis zum Ausbruch der Arianischen Streitigkeit.

§. 5.

Tertullian.

Die abendländische Kirche hat vor Augustin an speculativer Theologie wenig aufzuweisen. Noch weniger aber lässt sich in ihr die Spur einer apostolischen Ueberlieferung über den Ausgang des h. Geistes entdecken.

Der Einzige, der vor 318 die Frage berührt, ist Tertullian, dessen Trinitätslehre jedoch nicht als völlig correct angesehen werden kann. Er lehrte bekanntlich subordinatianistisch. Und wie er den Sohn, wenigstens einigermassen, dem Vater unterordnete, so subordinirte er den h. Geist dem Sohne. Bei dieser Auffassung, welche etwas an die gnostische Emanationslehre erinnert [1], konnte er sich den Ausgang des h. Geistes kaum anders vorstellen, als geschehend aus dem Vater durch den Sohn. „Der h. Geist ist der dritte Name der Gottheit und der dritte Grad der Majestät“ [2]. „Der Geist ist der

---

1) Da er dies selbst fühlte, nahm er adv. Prax. c. 8 seine Lehre gegen diesen Vorwurf in Schutz.

2) adv. Prax. c. 30.

dritte von Gott [dem Vater] und dem Sohne, wie die Frucht an dem Zweige die dritte ist von der Wurzel, und der Bach aus dem Strome der dritte von der Quelle, und die Spitze am Strahl die dritte von der Sonne“[1]). Geradezu sagt dann Tertullian auch: „Den Geist leite ich nicht anderswoher ab, als vom Vater durch den Sohn“[2]).

Zum vollkommen richtigen Verständniss dieses per Filium muss noch daran erinnert werden, dass Tertullian bei seiner Trinitätslehre die Thätigkeit Gottes nach aussen als ein bestimmendes Moment mit in Betracht zieht. Er nimmt eine doppelte Bewegung in Gott an. Das Hervortreten des Wortes, welches freilich von Ewigkeit her geschah, wurde doch erst vollendet bei der Schöpfung. Und ebenso lehrt er denn auf Grund von 1 Kor. 15, 24 ein Zurücktreten des Wortes in den Vater bei der Vollendung aller Dinge. Diese Lehre trägt er gerade an jener Stelle vor, wo er den Sohn aus dem Wesen des Vaters und den h. Geist aus dem Vater durch den Sohn ableitet. Hierdurch, meint er, werde die Einheit in Gott durchaus nicht verletzt, vielmehr bleibe diese so sehr gewahrt, dass schliesslich der Sohn wieder in den Vater zurücktrete. Bei der Tertullianischen Vorstellung des trinitarischen Processes hat also offenbar der Gedanke an die Thätigkeit Gottes nach Aussen mitgewirkt. Und da nun gemäss Joh. 16, 7 ff. der h. Geist vom Sohne gesendet wird, um an seiner Statt zu wirken[3]), wie der Sohn vom Vater gesendet ist, so ergab sich ihm hieraus das Verhältniss der Personen zu einander.

Hiernach kann das per Filium Tertullians den Werth einer kirchlichen Tradition nicht beanspruchen.

---

1) Ibid. c. 8.

2) Ibid. c. 4: Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium.

3) Ibid. c. 28 nennt er darum den h. Geist „Stellvertreter Christi“.

§. 6.

Origenes.

Aehnlich wie mit Tertullian verhält es sich mit Origenes. Auch er lehrte bekanntlich subordinatianistisch, wenigstens an vielen Stellen. Und zwar ebenfalls in der Weise, dass er den h. Geist in demselben Masse unter den Sohn stellt, wie diesen unter den Vater. Freilich ist ihm auch der h. Geist noch unendlich erhaben über alles Uebrige (das eigentlich Geschöpfliche); aber er denkt ihn sich so abhängig vom Vater, dass er die Frage für nöthig hält, wie derselbe sich zu dem übrigen vom Vater Abhängigen, zu den Geschöpfen, verhalte.

Er fragt nämlich, ob, wenn alles durch das Wort geworden sei (Joh. 1, 3), auch der h. Geist durch dasselbe geworden sei. Diejenigen, antwortet er, welche ihn überhaupt für geworden (*γενητόν*) hielten, müssten diese Frage bejahen, indem das Wort älter sei als der h. Geist. Wer aber nicht annehmen wolle, dass der h. Geist durch Christus geworden sei, müsse ihn überhaupt für ungeworden (*ἀγένητον*) erklären. Ausser diesen Meinungen gebe es noch eine dritte, dass der h. Geist keine besondere Persönlichkeit sei neben Vater und Sohn. „Wir jedoch," fährt er dann fort, „in der Ueberzeugung, dass es drei Personen gibt, den Vater und den Sohn und den h. Geist, und in dem Glauben, dass keine andere ungeworden (*ἀγένητον*) ist als der Vater, nehmen als frömmer und wahr an, dass, während alles durch das Wort geworden, der h. Geist vorzüglicher sei als alles und alles überrage, was von dem Vater durch Christus in's Dasein gerufen worden." Darum, meint Origenes, werde der h. Geist auch vielleicht nicht Sohn genannt, „indem bloss der Eingeborene von Natur von Anfang an Sohn war, dessen der h. Geist zu bedürfen scheint, indem er seiner Hypostase dient, nicht bloss, dass sie das Dasein erhält, sondern auch weise ist und verständig und gerecht und alles, was man ihr zuschreiben muss." Zum Schlusse dieser Exposition erklärt Origenes,

er habe ausführlich untersuchen wollen, „wie, wenn alles durch das Wort geworden, auch der h. Geist durch das Wort geworden, indem man sich ihn als Eines von Allem vorstellen muss, welches dem untergeordnet ist, durch den es geworden, wenn auch einige Stellen uns zu der entgegengesetzten Annahme zu veranlassen scheinen.“ Und dann sagt er wieder geradezu: „der durch das Wort gewordene h. Geist“ [1]).

Seine Anschauung, dass der h. Geist durch das Wort „geworden“ sei, gründet also Origenes geradezu auf die Stelle Joh. 1, 3, welche offenbar von dem Schöpfungswerke, nicht aber von dem trinitarischen Processe spricht. Schliesst er nun auch den h. Geist wie das Wort selbst von den Geschöpfen aus, — das „werden“ nimmt er hier in einem weitern Sinne — so zeigt doch jene Ausführung, wie enge bei ihm die Ansicht, der h. Geist stamme durch den Sohn aus dem Vater, mit der Unterordnung der drei Personen unter einander zusammenhängt. Wenngleich nicht so klar wie bei Tertullian, hat doch immerhin die Betrachtung der göttlichen Thätigkeit nach aussen auch bei Origenes auf die Lehre von dem immanenten Leben der Gottheit eingewirkt. Am deutlichsten dürfte dies erhellen aus seiner Bemerkung, dass die Macht des h. Geistes grösser sei als die aller übrigen Heiligen, die Macht des Sohnes grösser als die des h. Geistes, und die Macht des Vaters grösser als die des Sohnes. Als Grund aber für diesen Machtunterschied der göttlichen Personen führt er an, dass die Wirksamkeit des Vaters auf alles Seiende, die des Sohnes bloss auf alles Vernünftige (λογικά), die des h. Geistes bloss auf die Heiligen sich erstrecke [2]). So hängt bei Origenes die Lehre von der Wirksamkeit der göttlichen Personen mit deren Subordination zusammen, und beides bestimmte ihn, den h. Geist durch den Sohn „werden“ zu lassen.

Er war aber weit davon entfernt, diese Lehre als Kirchen-

---

1) in Joan. tom. II, n. 6.

2) De princ. I, 3, 5.

lehre oder apostolische Ueberlieferung zu verkünden. Als solche bezeichnet er ausdrücklich den Glauben an Gott den Vater als den Schöpfer von Allem und den Gott des Alten wie des Neuen Testamentes, den Glauben an Jesus Christus als vor der Creatur aus dem Vater geboren und in der Zeit Mensch geworden, und endlich den Glauben an den h. Geist, „an Ehre und Würde dem Vater und dem Sohne beigesellt“ [1]).

Bezüglich des h. Geistes bezeichnet er demnach nur dessen Persönlichkeit und Gottheit als Gegenstand der Kirchenlehre. Und zum Ueberfluss fügt er noch bei: „Das wird nicht deutlich unterschieden, ob er geworden oder nicht geworden [2]), oder auch für einen Sohn Gottes zu halten sei oder nicht, sondern man muss das nach Kräften aus der h. Schrift ermitteln und durch genaue Untersuchung erforschen. Dass jener Geist alle Heiligen, sowohl die Propheten als die Apostel, inspirirt habe, und nicht ein anderer Geist in den alten und ein anderer in denen, welche bei der Ankunft Christi inspirirt wurden, gewesen sei, wird ganz deutlich in den Kirchen gelehrt.“

Die Lehre vom Ausgange des h. Geistes galt also Origenes als Gegenstand der theologischen Speculation, nicht der Kirchenlehre, und suchte er die Frage „nach Kräften“ biblisch und speculativ zu lösen.

§. 7.

Gregorius Thaumaturgus.

Ein Schüler des Origenes war Gregor, mit dem Beinamen des Wunderthäters. Derselbe stand im Wesentlichen auf dem Standpunkte seines Lehrers. Wir werden darum seine Worte,

---

1) De princ. praef. n. 4.

2) Rufin hat hier natus an innatus übersetzt, also gelesen γεννητὸς ἢ ἀγέννητος, während die spätern Väter Origenes vorwerfen, er habe gezweifelt, ob der h. Geist sei factus an infectus. Dass dies die richtige Leseart sei (γενητὸς ἢ ἀγένητος), wird schon aus den gleich folgenden Worten klar, kann aber auch an sich keinem Zweifel unterliegen.

wo sie zweideutig sind, im Sinne des Origenes auszulegen haben.

In seiner Erklärung des Glaubensbekenntnisses bezeichnet er den Sohn als Präge und Bild (*χαρακτὴρ καὶ εἰκών*) der Gottheit, d. i. des Vaters, und den h. Geist nennt er das Bild des Sohnes, die Ursache des Lebendigen, die h. Quelle, die Heiligkeit und den Spender der Heiligung. Man erkennt schon hieraus, dass Gregor nach der Lehre seines Meisters gleichsam einen Stufengang in dem Leben der Gottheit annimmt und mit der Entfaltung desselben unmittelbar die göttliche Wirksamkeit nach aussen verbindet. Wie der Vater im Sohne ausstrahlt, so der Sohn im h. Geist; und dieser pflanzt das Leben nach aussen fort, so dass also eine fortlaufende Mittheilung erfolgt vom Vater auf den Sohn, von diesem auf den h. Geist, der dann das Leben in der Creatur begründet. Nun wird auch der viel besprochene Satz deutlicher und zugleich unverfänglicher: „der h. Geist hat sein Dasein aus Gott und erschien durch den Sohn, nämlich den Menschen“ [1]).

Der Zusatz „nämlich den Menschen“ fehlt bei Rufin und wird auch von Neuern, wie Lequien, als Glosse bezeichnet. In der That sieht derselbe, dem Verbum nachgesetzt und mit „nämlich“ (*δηλαδή*) verbunden, einer Glosse sehr ähnlich. Aber dem Gesagten gemäss wird der Gedanke Gregors gewesen sein: der h. Geist stammt aus dem Vater, kömmt aber als das Bild des Sohnes durch diesen zum Vorschein, ausstrahlend in die Creatur, so dass die Gottheit durch den h. Geist gleichsam aus sich heraustritt oder sich offenbart. Den letzten Gedanken spricht Gregor am Schlusse, anknüpfend an Eph. 4, 6, ausdrücklich aus: „in welchem (dem h. Geiste) offenbar wird Gott der Vater, der über Alles ist und in Allem, und Gott der Sohn, der durch Alles ist.“

---

1) Expos. fid. p. 985 Migne *πνεῦμα ἅγιον ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, πηγὴ ἁγία, ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός· ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς, ὁ διὰ πάντων.*

Wie die ganze Stelle zeigt, haben wir hier kein kurzes, präcises Symbol vor uns, welches nichts weiter als die Kirchenlehre zum Ausdruck bringt, sondern eine Erläuterung des Glaubensbekenntnisses nach dem Geiste der Origenistischen Schule. Als apostolische Ueberlieferung tritt uns diese Ausführung nicht entgegen.

Dritter Abschnitt.

Vom Ausbruch der Arianischen Streitigkeit bis auf Augustinus.

§. 8.

Athanasius.

Der Arianismus war die Consequenz der im 3. Jahrh. in der Kirche weit verbreiteten subordinatianistischen Lehre. Was bis dahin Niemand zu lehren gewagt hatte, sprach Arius offen aus: der Sohn sei, wenn dem Vater untergeordnet, nothwendig ein Geschöpf, freilich vor allen und über allen andern Geschöpfen; durch ihn sei alles Uebrige erschaffen worden. Weil es sich in dem über diese unerhörte Lehre nun entstehenden Streite zunächst um die Frage nach dem Verhältniss des Sohnes zum Vater handelte, geschah, wenigstens Anfangs, von dem h. Geiste keine Erwähnung. Aber wenn auch Arius nur allgemein lehrte, die drei Personen seien von ungleicher Herrlichkeit und verschiedener Macht, so hat er das sicher nur so verstanden, dass, wie der Sohn dem Vater, so auch der h. Geist dem Sohne untergeordnet sei. Dies folgt schon daraus, dass er durch den Sohn als das erste und höchste Geschöpf alles Uebrige erschaffen werden lässt. Offenbar musste er hierunter auch den h. Geist begreifen. Dann aber lag es durchaus im Wesen des Subordinatianismus, wie wir schon bei Tertullian fanden, in der Reihenfolge der drei Personen einen niedersteigenden Stufen-

gang zu erblicken. Der einzige Unterschied zwischen Arius und den frühern Subordinatianern war nur der, dass er schon den Sohn geradezu für ein Geschöpf erklärte. Dass er den h. Geist durch den Sohn entstanden sein liess, und zwar in dem geschöpflichen Sinne, unterliegt keinem Zweifel.

Weil aber im Anfange des Arianischen Streites diese weitere Frage nicht zur Sprache kam, sah sich das erste allgemeine Concil nicht veranlasst, auf dieselbe einzugehen. Man liess es bezüglich des h. Geistes bei dem Satze, der bis dahin in allen kirchlichen Glaubensbekenntnissen allein vorkam: „ich glaube an den h. Geist".

Die Homöusiasten (Semiarianer) warfen zuerst die Frage nach dem Wesen des h. Geistes auf, indem sie den Sohn zwar für dem Vater wesensähnlich erklärten, in dem h. Geiste aber nur ein Geschöpf erblicken wollten. Man ersieht aus dieser Anschauung wieder, wie, sobald der Sohn nicht für völlig wesensgleich mit dem Vater gehalten wird, die trinitarische Entfaltung nothwendig zu einer herabsteigenden Stufenfolge werden muss. Natürlich bezeichneten die Homöusiasten den h. Geist als ein Geschöpf, welches nach dem Willen des Vaters durch den Sohn hervorgebracht worden sei.

Gegen diese Doctrin trat nun sofort wieder Athanasius in den Kampf, der siegreiche Vertheidiger der Gleichwesentlichkeit. Zum richtigen Verständniss seiner Lehre ist vor allem zu bemerken, dass es sich damals noch keineswegs um die Frage nach dem Ausgange des h. Geistes, ob vom Vater, oder vom Vater und vom Sohn, sondern nur um die Frage nach seiner Gottheit handelte. Wie man aber im Gegensatz zum Arianismus die Gottheit des Sohnes durch die Formel ausdrückte, er sei aus dem Wesen des Vaters, so geschah jetzt das Gleiche bezüglich des h. Geistes. Sein Hervorgehen aus dem Vater war es, was man betonte. Dies musste man um so mehr, als gerade die Homöusiasten ihn nicht aus dem Vater, sondern durch den Sohn entstanden sein liessen. Wurde die Existenz des h. Geistes aus dem Wesen des Vaters hergeleitet, so war der Lehre der Homöusiasten über den h.

Geist die Wurzel abgeschnitten. Hingegen musste man sogar ihnen gegenüber die Formel „durch den Sohn" mit einer gewissen Aengstlichkeit vermeiden, weil durch diese ihrer Lehre von dem Erschaffensein des h. Geistes durch den Sohn leicht Vorschub geleistet werden konnte.

Athanasius hebt darum auch stark das Hervorgehen des h. Geistes aus dem Vater hervor. Aber stets ist bei ihm eine Zusammenfassung der göttlichen Thätigkeit nach aussen mit der trinitarischen Entfaltung zu bemerken, ähnlich wie bei Origenes und den übrigen Subordinatianisten, nur mit dem Unterschied, dass mit dieser Entfaltung bis zu der Creatur keine stufenweise Erniedrigung stattfand. Aber mit derselben ist die Wirksamkeit nach aussen unmittelbar verbunden, als deren Träger der h. Geist erscheint, so dass bei Athanasius ein Hervortreten zu erkennen ist des Geistes durch den Sohn aus dem Vater als durch und aus demselben göttlichen Wesen, und eine auf diese Weise von dem Geiste vollzogene, durch den Sohn aus dem Vater stammende göttliche Wirksamkeit. In diesem Sinne sagt Athanasius vom h. Geiste: „der von dem Vater ausgeht, und, dem Sohne angehörig, von ihm den Jüngern gegeben wird"[1]). Noch bestimmter, mit Bezug auf Joh. 16, 14 f.: „der vom Vater ausgeht und von ihm [Christus] nimmt und gegeben wird"[2]). „Der h. Geist, eine Hervorbringung (ἐκπόρευμα) des Vaters, ist immer in den Händen des Vaters, der ihn sendet, und des Sohnes, der ihn bringt, durch den er alles erfüllte"[3]).

Athanasius bedient sich darum auch einer Reihe von Bildern, welche die Trinität in der Weise veranschaulichen, dass der h. Geist durch den Sohn aus dem Vater stammt. „Denn," fügt er bei, „wie in seinem eigenen Bilde der Sohn in dem h. Geist ist, so auch der Vater in dem Sohne." Jener Bilder, sagt er, bediene sich die h. Schrift, um die

1) ad Serap. I, 2.
2) ad Serap. I, 11.
3) Expos. fid. n. 4.

Trinität klar zu machen, und damit wir glaubten, es gebe Eine Heiligung, „die aus dem Vater durch den Sohn im h. Geiste sich vollzieht. ... Denn da der Sohn Einer ist, das lebendige Wort, so muss auch Eine sein seine vollendete und volle heiligende und erleuchtende lebendige Kraft und Gabe, von welcher es heisst, dass sie aus dem Vater ausgehe, da sie von dem Worte, welches eingestandener Massen aus dem Vater ist, ausleuchtet und gesendet und gegeben wird. Bekanntlich wird der Sohn von dem Vater gesendet, ... der Sohn aber sendet den h. Geist, ... der h. Geist nimmt von dem Sohne"[1]). Man kann kaum bezweifeln, dass Athanasius auch hier die göttliche Wirksamkeit nach aussen zu dem innern trinitarischen Processe in die nächste Beziehung bringt. Das „Nehmen des h. Geistes" geschieht freilich zur Mittheilung an die Menschen, deutet aber nach der andern Seite auf die innere göttliche Entfaltung hin: der Geist, der selbst das Bild des Sohnes ist, des Bildes des Vaters, strahlt in die Creatur hinein. Darum erklärt Athanasius weiter: „der h. Geist hat denselben Rang und dieselbe Natur (*τάξις καὶ φύσις*) bezüglich des Sohnes, wie der Sohn bezüglich des Vaters"[2]). Namentlich oft erwähnt Athanasius als Beweis für die Gottheit des h. Geistes, dass der h. Geist gemäss Röm. 8, 29 das Bild des Sohnes sei, wie dieser das Bild des Vaters, und dass darum, wer den h. Geist für ein Geschöpf halte, in ihm den Sohn und in diesem den Vater lästere[3]).

Noch deutlicher aber führt Athanasius an anderen Stellen aus, dass der h. Geist aus dem Vater durch den Sohn nicht bloss in die Creatur ausstrahle, sondern auch selber sei. Der h. Geist, sagt er, werde stets genannt Geist Gottes oder des Vaters, Geist Christi oder des Sohnes, oder von Christus: „Geist von mir, d. i. von Gott"[4]). Hier könnte man

1) ad Serap. I, 20.
2) ad Serap. I, 21.
3) z. B. ad Serap. I, 24. IV, 3.
4) ad Serap. I, 4.

vielleicht noch „gesendet" ergänzen wollen, als ob dadurch über das immanente Verhältniss des h. Geistes zum Sohne nichts ausgesagt wäre. Aber anderswo sagt Athanasius, dasselbe eigenthümliche Verhältniss (ἰδιότης), welches der Sohn zu dem Vater habe, habe auch der h. Geist zu dem Sohne; und wie der Sohn alles habe, was der Vater, so sei auch alles dies durch den Sohn im h. Geiste. Und wie der Sohn kein Geschöpf sei wegen seines eigenthümlichen Verhältnisses (ἰδιότης) zum Vater, und weil er mit dem Vater gleichwesentlich sei, so sei auch der h. Geist kein Geschöpf wegen seiner eigenthümlichen Beziehung zum Sohn, „und weil er aus ihm [dem Sohn] Allen gegeben wird und das hat, was des Sohnes ist"[1]). „Alles, was der Vater hat, hat der Sohn, und aus dem Sohne wird der Geist es nehmen"[2]). „Da der Geist in dem Logos ist, so musste er auch in Gott [dem Vater] sein durch den Logos"[3]).

So leitete Athanasius den Homöusiasten gegenüber das Wesen des h. Geistes aus dem Vater ab, indem er nur dessen Geschaffensein bestritt, als Wesensvermittler aber zwischen Vater und Geist den Sohn annahm. Den strengen Arianern gegenüber, welche die Lehre vom h. Geist kaum berührten, hatte er weniger Gelegenheit, sich über die vorliegende Frage zu äussern. Im Kampfe gegen sie suchte er aber auch wieder die Gottheit des Sohnes zu beweisen, indem er dessen Verhältniss zum h. Geiste klar stellte. Er sprach ihm die Sendung des h. Geistes zu, aber in einer Weise, dass damit die Beziehungen des immanenten göttlichen Lebens verbunden erscheinen. Er deutet Ps. 35, 10: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Lichte werden wir Licht schauen": „er [der Psalmist] kannte den bei dem Vater seienden Sohn, die Quelle (πηγή) des h. Geistes"[4]). Unter der „Quelle" versteht hier Athanasius den Sohn, unter dem „Leben" den h. Geist. Und wenn er nun, um die Gottheit des

1) ad Serap. III, 1.
2) ad Serap. IV, 17.
3) ad Serap. III, 6.
4) De incarn. et c. Ar. n. 9.

Sohnes zu beweisen, ihn, „den bei dem Vater seienden" die Quelle des h. Geistes nennt, so will er damit doch mehr sagen, als dass der Sohn ihn in der Zeit gesandt habe, obgleich wohl der Gedanke an die Sendung dabei nicht ausgeschlossen ist. Dieser Gedanke tritt erst in den folgenden Worten hervor: in deinem Licht [im Logos] werden wir Licht [den h. Geist] schauen. Natürlich aber will Athanasius auch hier den Sohn nicht als die letzte Quelle des h. Geistes bezeichnen, als solche gilt ihm der Vater. Der Sohn ist nur die unmittelbare Quelle des h. Geistes, der aus dem Vater durch den Sohn entspringt, in absteigender Linie zwar, aber ohne dabei etwas von dem göttlichen Wesen einzubüssen. Bei jener Ausführung gegen die Arianer bediente sich Athanasius dieses starken Ausdruckes bloss, um die göttliche Würde des Sohnes hervorzuheben, also aus demselben Grunde, wesshalb man später das filioque in das Symbolum aufnahm.

Noch haben wir eine andere Stelle gegen die Arianer zu erwähnen, an welcher sich Athanasius über das Verhältniss des h. Geistes zum Sohne verbreitete. Er erwähnt eine merkwürdige Anschauung der Arianer, die nämlich; dass der Sohn erst durch den h. Geist erlangt habe, in dem Vater zu sein. Wie sie sich dies vorstellten, lassen wir hier ausser Betracht. Offenbar zielte es dahin, den Sohn unter den Vater zu erniedrigen. Athanasius erwidert darauf, „der Sohn verleiht den h. Geist [1]), und was immer (ὅσα) der h. Geist hat, hat er von dem Logos. Da der Logos nämlich in dem Vater ist, der Geist aber aus dem Logos gegeben wird [2]), will er, dass wir den h. Geist empfangen, damit, wenn wir ihn empfangen haben, wir den Geist des in dem Vater seienden Logos haben und um des Geistes willen Eins werden in dem

1) Wir lesen τὸ πνεῦμα, während andere Hdschr. freilich τῷ πνεύματι haben, was denselben Gedanken ausdrücken würde, wie die folgenden Worte.

2) Nur Eine Hdschr. liest statt ἐκ hier διὰ τοῦ. Die characteristische Ausdrucksweise ἐκ τοῦ λόγου δίδοται findet sich übrigens auch an der bereits angeführten Stelle ad Serap. III, 1.

Logos und durch ihn mit dem Vater" [1]). Athanasius hebt also hier hervor, dass der Sohn nichts vom Geiste habe, sondern gerade umgekehrt. Der Gedanke an die Sendung des h. Geistes durch den Sohn spielt natürlich hierbei wieder eine grosse Rolle, aber nur in untrennbarer Verbindung mit dem trinitarischen Prozesse selbst. „Alles was der Geist hat, hat er vom Sohne" soll gewiss wieder mehr sagen, als dass der Sohn ihn sende. Die Sendung erscheint hier eben in der immanenten Beziehung zum Sohne begründet. Der prägnanteste Ausdruck für diesen Gedanken ist der oben bereits erwähnte: der h. Geist wird aus dem Sohne gegeben. Aus dem Sohne, soll dies heissen, tritt der h. Geist heraus in die Creatur. Die letzte Quelle natürlich ist und bleibt der Vater. Aber aus dem Vater geht er durch den Sohn in die Creatur hinein und offenbart hier das göttliche Wesen.

Hiermit dürfte die Anschauung des h. Athanasius über das Verhältniss des h. Geistes zum Sohne klargestellt sein. Im Grunde genommen ist sie dieselbe, welche wir bei Tertullian und Origenes fanden; freilich mit dem wesentlichen Unterschiede, dass jene bei der trinitarischen Entfaltung immer weiter hinabstiegen, während Athanasius dieselbe sich unter absolut Gleichwesentlichen vollziehen lässt. Er lehrt:

1. Der h. Geist geht aus dem Vater aus.
2. Er gehört dem Sohne an, dessen Bild er ist, wie dieser das Bild des Vaters ist, und empfängt vom Sohne.
3. Er besitzt das ganze göttliche Wesen des Vaters durch den Sohn, der insofern seine Quelle ist.
4. Er ist im Vater durch den Sohn.

Aber Athanasius unterscheidet selbst wieder genau zwischen theologischer Speculation und Glaubensüberlieferung. „Es genügt, wenn ihr glaubt, so redet er die Homöusiasten an, dass der Geist kein Geschöpf ist, sondern der Geist Gottes, und in ihm eine Dreiheit, Vater und Sohn und h. Geist" [2]). Und in einem ausführlichen Glaubensbekenntniss

---

1) orat. c. Arian. III, 24.

2) ad Serap. IV, 7.

sagt er: „Und wir glauben an den h. Geist, der nicht fremd ist dem Vater und dem Sohn, sondern gleichwesentlich mit Vater und Sohn, unerschaffen, vollkommen, der Paraklet, der in dem Gesetz und in den Propheten und in den Evangelien redete, der herabstieg über den Jordan, der den Aposteln Mittheilungen machte, der in den Heiligen wohnt. ... Die aber sagen .. es habe eine Zeit gegeben, da der h. Geist nicht war, oder er sei aus nichts geworden, oder er sei aus einem andern Sein und Wesen, veränderlich oder dem Wechsel unterworfen, die verdammen wir, weil unsere Mutter, die katholische und apostolische Kirche sie verdammt" [1]). Die Gleichwesentlichkeit des h. Geistes mit Vater und Sohn war also nach Athanasius der Glaube der Kirche, die apostolische Ueberlieferung über den h. Geist.

§. 9.

Marcellus von Ancyra und Eusebius von Cäsarea.

In Marcell von Ancyra und Eusebius von Cäsarea stiessen die beiden um das ὁμοούσιος des Concils von Nicäa kämpfenden Parteien auf einander. Marcell neigte bei seiner Vertheidigung der Gleichwesentlichkeit stark auf die sabellianische Seite. Er griff wieder auf die alte Unterscheidung in λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός zurück. Nur den aus Gott hervortretenden Logos nannte er Sohn Gottes, während er von Ewigkeit her den Logos als solchen im Vater ruhen liess. Hierbei verwischte sich ihm nun die persönliche Unterscheidung in dem Masse, dass er Vater und Logos nur noch formell, begrifflich auseinander hielt. Den Beweis für ihre Identität sucht er aus ihrem Verhältniss zum h. Geist zu führen. Vom Vater, sagt er, gehe der h. Geist aus, vom Sohne nehme er, der ihn auch den Aposteln verliehen habe, sie anhauchend mit den Worten: empfanget den h. Geist. Wären Vater und Sohn getrennt, führt er aus, so habe der von dem Vater ausgehende h. Geist der Dienstleistung des

---

1) ed. Migne II, 1232.

Sohnes nicht mehr bedurft, da alles von dem Vater Ausgehende vollkommen sei. Nun sei es aber aus den Worten: empfanget den h. Geist klar, dass der Geist aus dem Logos hervorgegangen (προῆλθε). Wie nun, fragt er dann, wenn der Geist aus dem Logos hervorging (προῆλθε), und wiederum derselbe aus dem Vater ausgeht? Es hat also der Arianer Asterius nicht Recht, wenn er von drei Hypostasen spricht[1]).

Man erkennt an den hier zu Grunde gelegten Lehren über das Verhältniss des Geistes zu Vater und Sohn sofort den Schüler des Athanasius. Dieselben Gedanken, dieselben Ausdrücke kehren wieder. Die Sendung nach Aussen schliesst sich enge an die immanente Entfaltung der Gottheit an. Das Verhältniss des Geistes zum Sohne wird mit λαμβάνειν, προέρχεσθαι bezeichnet, während das ἐκπορεύεσθαι das Ausgehen aus der eigentlichen Wesensquelle, dem Vater, ausdrückt. Aber dennoch weiss mit der „Dienstleistung" des Sohnes, mit dem λαμβάνειν und προέρχεσθαι des h. Geistes von ihm Marcell nichts anzufangen, wenn er zwischen Sohn und Vater mehr als bloss begrifflich unterscheiden soll. Wozu ein Nehmen vom Sohne, wenn der Geist sein Wesen vom Vater hat? Da aber Beides Statt findet, so argumentirt er, muss es wesentlich identisch sein. Und mit jenen beiden Beziehungen fallen dann auch Vater und Logos zusammen.

Wenn man darum häufig gesagt hat, das filioque lehre zuerst Marcell von Ancyra, und zwar in dem sabellianischen Interesse, so ist dies nicht richtig. Marcellus hat sich keine neue Anschauung über das Verhältniss des h. Geistes zu Vater und Logos geschaffen, um den persönlichen Unterschied zwischen diesen Beiden zu verwischen, wie dies schon aus der Unbefangenheit hervorgeht, mit welcher er dieselbe als unbestreitbar voraussetzt. Er hat vielmehr die Lehre des Athanasius über den Ausgang des h. Geistes seiner Argumentation zu Grunde gelegt. Neu war nur die unrichtige Schlussfolgerung, die er aus derselben zog, die Annahme der Identität zwischen Vater und Sohn. Erst auf Grund dieser Schluss-

1) Bei Euseb. de eccl. theol. III, 4.

folgerung kam ein filioque in sabellianischem Sinne zum Vorschein.

Hatte der Kampf gegen den Arianismus den Marcell zu dem filioque in unrichtigem Sinne geführt, so verirrte sich sein Gegner, der Homöusiast Eusebius von Cäsarea zu dem entgegengesetzten Extrem. Er lehrte gleich seinen Gesinnungsgenossen offen die Geschöpflichkeit des h. Geistes. Der h. Geist sei stets um den Thron Gottes gewesen, sagt er, da dem Propheten Daniel gemäss Myriaden sich um jenen Thron befänden. Von diesen sei der h. Geist ausgegangen. Da gemäss Joh. 1, 3 Alles durch den Sohn erschaffen worden, gehöre auch der h. Geist zu den Geschöpfen des Sohnes [1]). Hier haben wir genau die von Athanasius so oft widerlegte Lehre der Homöusiasten.

So treten also die beiden in Marcell und Eusebius repräsentirten Gegensätze gerade in der Lehre von dem Ausgang des h. Geistes scharf einander gegenüber. Jener, indem er den Logos und den Vater nicht hinreichend auseinander hält, lässt den h. Geist aus dem Sohne ausgehen, als ob der Sohn mit dem Vater identisch wäre. Dieser, indem er Wesensunterschiede unter den drei Hypostasen annimmt, lehrt, der h. Geist sei durch den Sohn erschaffen worden. Beide weichen von der kirchlichen Ueberlieferung ab, welche drei gleichwesentliche Hypostasen in der Einen Gottheit kennt, und von der Theologie des Athanasius, nach welcher sich die Eine Gottheit entfaltet aus dem Vater durch den Sohn zum h. Geist.

§. 10.

Hilarius.

Im Abendlande war zu jener Zeit der hervorragendste Vertreter der nicänischen Lehre der Bischof Hilarius von Poitiers. Darum der Athanasius des Abendlandes genannt, verdient er diesen Namen auch aus dem Grunde, weil er sich überhaupt die Theologie dieses griechischen Kirchenlehrers

1) De eccl. theol. III, 4. 6.

vielfach angeeignet und dieselbe in den Occident überpflanzt hat. Bezüglich des h. Geistes finden wir bei ihm die Gedanken, mitunter selbst die Worte des Athanasius wieder. Wie bei diesem, zieht auch bei ihm durch die ganze Lehre vom h. Geist sich die enge Verbindung der Sendung mit dem trinitarischen Prozesse hindurch.

Nicht lediglich auf die Sendung ist schon die Bezeichnung des Sohnes als Urheber (auctor) des h. Geistes zu beziehen; sie bedeutet bei Hilarius wohl dasselbe, als wenn Athanasius den Sohn die Quelle (πηγή) des h. Geistes nennt. Diejenigen, sagt Hilarius, welche die Lehre von dem Sohn bestritten (die Arianer), zerstörten die ganze Trinität, da sie den Vater leugneten dadurch, dass sie dem Sohne das Sohnsein nähmen, und da sie den h. Geist leugneten dadurch, dass sie dessen Gebrauch und Urheber nicht kännten [1]). Der Gebrauch des h. Geistes (usus), dem Sohne zugeschrieben, ist offenbar die Sendung, die Mittheilung desselben an die Creatur. Aber durch die Hinzufügung des auctor hat Hilarius auch wohl auf den immanenten Grund dieses Verhältnisses hinweisen wollen. Ebenso allgemein sagt er denn auch, man müsse den h. Geist bekennen Patre et Filio auctoribus [2]), ein Ausdruck, bei welchem es auch schwer sein würde, den einen auctor als den Urheber des Wesens, und den andern ausschliesslich als den Spender anzunehmen.

Gleichwohl hat Hilarius sich Vater und Sohn nicht als neben einander stehende Urheber des h. Geistes gedacht. Denn er macht wiederholt zwischen dieser Urheberschaft des Vaters und des Sohnes denselben Unterschied wie Athanasius. Nach Anführung der bekannten johanneischen Stellen fährt er fort: „von dem Sohne also empfängt er, der auch von ihm gesendet wird, und von dem Vater geht er aus. Und nun frage ich, ob es dasselbe sei: von dem Sohne empfangen und: von dem Vater ausgehen? Wenn man einen Unterschied annimmt zwischen: empfangen von dem Sohne und:

---

1) De Trin. II, 4.
2) Ibid. II, 29.

von dem Vater ausgehen, so wird man sicher das für dasselbe halten: von dem Sohne empfangen und: von dem Vater empfangen.“ Nun empfange er aber, fährt Hilarius fort, vom Sohne wie vom Vater in Folge der Einheit der Natur, wesshalb Christus sage: alles, was der Vater hat, ist mein. „Vom Vater, so schliesst er dann, geht der Geist der Wahrheit aus, aber vom Sohne wird er vom Vater gesendet“ [1]). Die Unterscheidung, welche Hilarius hier feststellt, zwischen: vom Vater ausgehen und: vom Sohn empfangen, stammt wieder aus Athanasius. Es ist dabei wohl zu bemerken, dass auch er wieder die Begriffe Senden und Empfangen aus einander hält. Hätte er also sich über den Unterschied zwischen empfangen und ausgehen näher ausgesprochen, so würden wir über seine Lehre vom Ausgang des h. Geistes so deutlich wie möglich unterrichtet sein. Aber das vermeidet er, weil ihm der Unterschied wohl selbst nicht recht klar war. Auch kam es ihm den Arianern gegenüber nur darauf an, die wesentliche Einheit zwischen Vater und Sohn an deren Verhältniss zum h. Geiste nachzuweisen. Dazu aber genügte schon die oben mitgetheilte Ausführung.

Empfangen bildet, wie es scheint, bei Hilarius gleichsam den mittlern Begriff zwischen Ausgehen und Gesendetwerden. Es bedeutet, so viel wir ihn verstehen, das Hindurchgehen des h. Geistes durch den Sohn bei dem Ausgang aus dem Vater, der zeitlich endet mit dem Hervorleuchten in die Creatur. Darum behält Hilarius jene Ausdrücke stets unverändert bei, wie in dem angeführten Werke (VIII, 26): „Vom Vater geht der Geist der Wahrheit aus, vom Sohn wird er gesandt und vom Sohn empfängt er. Aber alles, was der Vater hat, hat der Sohn, und darum, wer von ihm empfängt, ist der Geist Gottes, aber derselbe ist auch der Geist Christi.“ Die Bezeichnung des h. Geistes als Geist des Vaters und des Sohnes führt also Hilarius auf das Empfangen von Beiden zurück, unter welchem allgemeinern Begriff er hier das Ausgehen vom Vater und das Empfangen vom

1) Ibid. VIII, 20.

Sohn im engern Sinne zusammenfasst. Denselben Gedanken drückt er auch anderswo ganz prägnant aus, indem er sagt, der Vater sei im Sohn, und der Sohn im Vater, und der h. Geist empfange von Beiden [1]).

Dass Hilarius sich das Ausgehen des h. Geistes aus dem Vater als ein Hindurchgehen durch den Sohn gedacht habe, wird klar aus seinem häufigen Gebrauche des Ausdruckes „durch den Sohn". So spricht er von des h. Geistes Natur, welche aus dem Vater durch den Sohn bleibe [2]). „Dass aus dir, so redet er den Vater an, durch ihn [den Sohn] dein h. Geist ist, wenn ich es auch nicht erkenne, nehme ich im Gewissen an" [3]). Und ebenso: „deinen h. Geist, der aus dir durch deinen Eingeborenen ist" [4]).

Hilarius lehrt also:

1. Der h. Geist geht aus dem Vater aus.

2. Er empfängt vom Sohne, der in Folge dessen mit dem Vater sein Urheber ist.

3. Er ist aus dem Vater durch den Sohn.

Aber ungeachtet dieser bei ihm feststehenden, aus Athanasius geschöpften Anschauung über den Ausgang des h. Geistes, war auch Hilarius sich bewusst, dass die eigentliche Kirchenlehre sich mit dem Bekenntniss der Gottheit des h. Geistes begnüge. Da Paulus, sagt er, erwähnt habe, dass Alles in Christus und durch Christus geschaffen worden, habe er es bezüglich des h. Geistes für genügend gehalten, ihn den Geist des Vaters zu nennen. Wie er, Hilarius, darum über den Sohn nichts anderes sagen wolle, als dass er geboren sei, so nichts über den h. Geist, als dass er der Geist des Vaters sei [5]).

---

1) Ex opere hist. fragm. II, 31.
2) De Trin. XII, 55.
3) Ibid. XII, 56.
4) Ibid. XII, 57.
5) Ibid. XII, 56.

§. 11.

Marius Victorinus, der Afrikaner.

Einer der ältesten Vertheidiger des Nicänischen Glaubensbekenntnisses war der afrikanische Rhetor und Philosoph Marius Victorinus. Derselbe, erst spät Christ geworden, bekämpfte in mehreren Schriften die Arianer, war aber selbst noch nicht in jeder Beziehung zur völligen Klarheit und Reife seiner theologischen Anschauungen durchgedrungen. Wenn wir ihn an dieser Stelle zu Worte kommen lassen, so geschieht dies, weil er im Allgemeinen, wenn auch in selbständiger Ausführung, die Anschauungen des Athanasius und Hilarius vertritt. Durch die Mittheilung eines antiarianischen Glaubensbekenntnisses bekundet er ausserdem, dass seine Grundanschauung über den h. Geist damals die gewöhnlich kirchliche war.

Mit Bezug auf Joh. 7, 37 ff. führt er Folgendes aus: „Die Ströme sind der Geist, der Leib aber, aus dem die Ströme ausfliessen, ist Jesus, denn es ist der Geist Jesu. Also ist Jesus der Leib, aus dem die Ströme des Geistes ausfliessen. Wie nämlich der Sohn aus dem Schosse des Vaters und im Schosse ist, so ist der Geist aus dem Leibe des Sohnes, die drei also ein *ὁμοούσιον*, und darum in Allen der Eine Gott“ [1]). Dann heisst es weiter: „Jene Beiden also [der Sohn und der Geist] sind, der Eine aus dem Andern, aus dem Sohn der h. Geist, wie aus Gott der Sohn gleichwesentlich (conrationaliter?), und der h. Geist aus dem Vater ist .. Der Geist empfängt von Christus, Christus selbst vom Vater, und darum auch der h. Geist vom Vater“ (n. 13). „Alles also [in der Trinität] ist Eins, aber vom Vater“ (n. 14). „Der Geist hat Alles vom Sohne Gottes .. vom Sohne hat er, was er ist“ (n. 16). „Wenn der Geist redet, redet er von dem Sohne, dieser aber von dem Vater“ (n. 55). Hier tritt uns also überall die Anschauung als eine feststehende, auf Joh. 16, 14 gegründete entgegen, dass zwar Alles in der Trinität auf den Vater zu-

1) Adv. Arian. I, 8.

rückzuführen ist, dass aber der h. Geist sein Wesen unmittelbar vom Sohne hat, wie dieser es vom Vater besitzt. In eine Formel gebracht, würde die Anschauung Victorins also lauten: aus dem Vater durch den Sohn.

In dem Glaubensbekenntniss, welches dann Victorin (n. 47) den Arianern vorhält, heisst es genau dieser Auffassung gemäss: „Wir bekennen also auch den h. Geist, der Alles aus Gott dem Vater hat durch den Logos, d. h. indem Jesus Christus ihm Alles übergab, was Christus vom Vater hat."

§. 12.

Cyrill von Jerusalem.

Bei Cyrill von Jerusalem finden wir noch keine wesentliche Veränderung der Lehre. Während er freilich trotz der Nicänischen Entscheidung an dem Gebrauche des ὁμοούσιος Anstoss nahm, weil dieser Ausdruck nicht biblisch sei, und man über die Art und Weise der Zeugung des Sohnes nichts wissen könne, huldigte er in der Lehre vom h. Geist ganz der Anschauung des Athanasius. Nur tritt auch hier wieder der Unterschied hervor, dass er bei Weitem nicht mit der Sicherheit wie jener sich auf dem speculativen Gebiete bewegt und alles, was nicht in der h. Schrift geoffenbart ist, als unbekannt und selbst als unerforschlich bezeichnet.

In seinen Katechesen stellt er im Zusammenhange die kirchliche Glaubenslehre dar. An der Stelle, wo er ex professo vom h. Geist redet, ist es nur die Gottheit des h. Geistes, welche er hervorhebt [1]). In einer später folgenden, ausführlichern Entwicklung verbindet er, wie Athanasius, die göttliche Thätigkeit nach aussen auf's Engste mit dem innern trinitarischen Lebensprozesse, aber so, dass er über das immanente Verhältniss des h. Geistes zum Sohne keinen Zweifel übrig lässt. Bestimmt nämlich lehrt er die Persönlichkeit des h. Geistes im Gegensatze zu einer blossen Abstraction oder bildlichen Vorstellung. Darum sagt er von

1) Catech. IV, 16.

ihm: „er wird nicht vom Munde und den Lippen des Vaters oder des Sohnes gesprochen oder gehaucht, sondern ist persönlich, selbst wieder redend und wirkend und die Erlösung und die Heiligung vollziehend“ [1]). In der ersten Hälfte dieses Satzes handelt es sich offenbar um das persönliche Sein des h. Geistes, nicht um dessen Sendung und Wirksamkeit. Da aber Cyrill jenes persönliche Sein des h. Geistes in Gegensatz bringt zu einem Worte oder Hauche (πνεῦμα) des Vaters oder des Sohnes, so kann er bei dessen Ausgang den Sohn nicht ausgeschlossen haben, obschon er sich in einer Weise über dieses Verhältniss auslässt, dass man den Eindruck erhält, er habe selbst keine bestimmte oder sichere Vorstellung über dasselbe gehabt.

Bestimmter sagt er anderswo, der Vater gebe dem Sohn, und dieser gebe dem h. Geiste, gemäss den beiden Aussprüchen Christi: alles ist mir vom Vater übergeben worden, und: er wird von dem Meinigen nehmen. Mit dieser Darlegung, welche wohl die immanenten göttlichen Beziehungen zum Gegenstande hat, verbindet dann Cyrill wieder den Gedanken, dass auf diesem Wege die Mittheilung des Göttlichen an die Creatur erfolge: der Vater gibt durch den Sohn mit dem h. Geist Alles [2]).

Aber unmittelbar an die eben mitgetheilten Worte knüpft Cyrill die Bemerkung an, man kenne das Wesen des h. Geistes nicht, in der h. Schrift stehe nichts darüber, man solle darum auch nicht wagen, darüber nachforschen zu wollen; es genüge zum Heil, zu wissen, dass sei der Vater, der Sohn und der h. Geist.

Die Persönlichkeit und Göttlichkeit des h. Geistes ist also wieder das Einzige, was auch Cyrill als Gegenstand des Glaubens bezeichnet.

1) Catech. XVII, 5.
2) Ibid. XVI, 24.

§. 13.

Basilius der Grosse.

Den Kampf des Athanasius gegen die arianischen Parteien setzte unter Andern Basilius, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, fort. Auch er trägt über den Ausgang des h. Geistes die Lehre des Athanasius vor. Nur bedient er sich schon ganz ausdrücklich der Formel: er geht aus durch den Sohn, welche bei Athanasius bloss dem Gedanken nach vorkömmt.

Christus bezeichnet er als Bild Gottes, und ebenso, unter Anführung von Röm. 8, 29, den h. Geist als Bild des Sohnes[1]. Auf dasselbe Verhältniss der Mittlerschaft zwischen dem Vater und dem h. Geist bezieht sich die später sehr geläufig gewordene Bezeichnung des h. Geistes als Finger Gottes, wobei der Sohn als die Hand gedacht ist, durch welche der Finger mit dem Körper zusammenhängt. Ebenso die Bezeichnung als Hauch des Mundes Gottes, indem man unter dem Munde Gottes sich den Sohn vorstellte[2].

Ohne solche Bilder zu gebrauchen, sagt Basilius dasselbe mit den Worten, der Vater sei die Wurzel und Quelle des Sohnes und des h. Geistes; der Sohn sei mit dem Vater verbunden, der h. Geist mit dem Sohne[3]. Durch die letztere Aeusserung zeigt er, wie er sich den Vater als Quelle und Wurzel Beider denkt, so nämlich, dass derselbe vermittelst des Sohnes mit dem h. Geist im Zusammenhang erscheint. Dieses Verhältniss findet er auch in der Taufformel begründet. Alle Drei, sagt er, seien einander wesensgleich. Wie sich der Sohn zum Vater verhalte, so verhalte sich der h. Geist zum Sohne, gemäss ihrer Zusammenstellung (*σύνταξις*) in der Taufformel[4]. Basilius meint hiermit nicht bloss die Nebeneinanderstellung der drei Per-

1) c. Eunom. lib. 5, p. 724. 753 Migne.
2) c. Eunom. lib. 5, p. 733. 753. in Is. 1, 20.
3) Hom. c. Sabell. n. 4.
4) De Sp. sancto c. 17.

sonen als wesensgleich ohne Andeutung eines Unterschiedes, sondern auch ihre Reihenfolge. Er sagt nicht umsonst, wie die zweite sich zur ersten verhalte, so die dritte zur zweiten. Hierdurch wird die Entfaltung der Gottheit aus dem Vater zum Sohne und durch diesen zum h. Geiste angedeutet. Denn anderswo schreibt Basilius, man dürfe die Reihenfolge in der Trinität nicht umkehren, auch nicht etwa annehmen, der h. Geist sei [wohl ideell oder begrifflich] vor dem Vater oder dem Sohne gewesen[1].

Freilich hebt Basilius stark das Ausgehen des h. Geistes aus dem Wesen des Vaters hervor, um eben wieder dessen Gottheit zu beweisen. Er hatte es auch mit den Pneumatomachen, namentlich mit Eunomius, zu thun, welcher ausdrücklich lehrte, der h. Geist sei auf Befehl des Vaters durch den Sohn gemacht[2]. Er vermeidet darum vorsichtig alle Aeusserungen, welche den Sohn als die Quelle für das Dasein des h. Geistes erscheinen lassen könnten. Wie der Vater den Sohn zeugt, hält er dem Eunomius vor, so lässt er den Geist aus seinem Munde hervorgehen. Der Sohn ist die Frucht des Vaters und der Spender (*χορηγός*) des h. Geistes zur Gestaltung der Creatur. Der Geist vollendet die Schöpfung des Sohnes. Wie, fragt er schliesslich, kann man nun trennen „den Logos Gottes und den Geist aus Gott durch den Sohn?“[3] Hier erscheint wieder, wie gewöhnlich bei den Vätern, die göttliche Thätigkeit nach aussen auf's engste mit dem immanenten Lebensprocesse verbunden. Der Ausdruck „aus Gott durch den Sohn“ bezieht sich ohne Zweifel auf letztern, wie auch der Sohn der *χορηγός* des h. Geistes genannt wird nicht mit Bezug auf die Sendung desselben nach seiner Himmelfahrt, sondern schon mit Bezug auf das Schöpfungswerk, ein Umstand, der wohl wieder auf das immanente Leben zurückweist.

Den Sabellianern gegenüber kömmt es dem h. Basilius darauf an, die Verschiedenheit der Personen zu betonen. Zu

1) Ep. II, 52.
2) c. Eunom. III, 5.
3) c. Eunom. lib. 5, p. 736.

diesem Zwecke erklärt er wieder, das besondere Verhältniss des Geistes zum Vater bestehe darin, dass er vom Vater ausgehe, und das besondere Verhältniss zum Sohne darin, dass er der Geist des Sohnes sei[1]); und wiederum, der Sohn und der Geist seien in anderer Weise aus Gott als die Geschöpfe, „da sowohl der Sohn von dem Vater hervorging (*ἐξῆλθε*), als auch der h. Geist aus dem Vater ausgeht (*ἐκπορεύεται*); aber der Sohn aus dem Vater durch Zeugung, der Geist aber aus Gott in unaussprechlicher Weise“[2]). Die Hauptsache ist ihm hier offenbar die Hervorhebung der persönlichen Unterschiede in der Gottheit. Er lässt darum den h. Geist und den Sohn in verschiedener Weise aus dem Vater hervorgehen. Damit war die Unterscheidung der drei Personen auf das Schärfste festgestellt. Der Irrthum des Marcellus von Ancyra war vermieden, als ob durch ihr Verhältniss zum h. Geiste Vater und Sohn eigentlich zusammenfielen. Um jene Unterscheidung scharf hervortreten zu lassen, berührte Basilius hier den Durchgang des h. Geistes durch den Sohn nicht, bildet also in dieser Hinsicht gleichsam einen Gegensatz zu Marcell von Ancyra. Wir lassen es dahin gestellt sein, ob er mit Absicht in dem letzten Theile seiner Aeusserung vom h. Geiste gesagt habe, er gehe in unaussprechlicher Weise aus „aus Gott“, während er von dem Sohne sagt, er gehe durch Zeugung aus „aus dem Vater“.

In derselben Weise hält Basilius auch in einem Briefe an Gregor von Nyssa die drei Personen scharf auseinander. Der Geist, sagt er, sei mit dem Sohne verbunden, und vom Vater habe er das Sein, von dem er auch ausgehe. Die Eigenthümlichkeiten des h. Geistes beständen darin, dass er nach dem Sohne und mit ihm erkannt werde (*γνωρίζεσθαι*) und aus dem Vater das Sein habe (*ὑφεστάναι*). Der Sohn habe die Eigenthümlichkeit, dass er den aus dem Vater ausgehenden h. Geist durch sich und mit sich offenbare (*γνωρίζων*), allein als der Eingeborene (*μονογενῶς*) aus dem un-

1) Hom. c. Sabell. n. 6.

2) Ibid. n. 7.

geborenen Lichte [dem Vater] ausstrahlend (ἐκλάμψας)[1]. Der Sohn strahlt also aus dem Vater aus und offenbart durch sich und nach sich den h. Geist, der das Sein aus dem Vater hat. Auch diese Aeusserung lässt es noch ungewiss, ob bei dem „Offenbaren“ (γνωρίζειν) an die zeitliche Offenbarung, wenigstens ausschliesslich, zu denken ist oder nicht. Angemessener dürfte es sein, wie das passive ἐκλάμπειν des Sohnes aus dem Vater, auch sein aktives γνωρίζειν des h. Geistes auf das immanente Leben der Gottheit zu beziehen, besonders darum, weil hier von den persönlichen Eigenthümlichkeiten in der Trinität, nicht von der Heilsökonomie die Rede ist. Wenn Basilius bestimmt und ausschliesslich hervorhebt, der h. Geist habe sein Dasein aus dem Vater, so stellt er damit den Satz auf, der stets als die Grundlehre über den h. Geist betrachtet wurde. Durch denselben vermied er einen dreifachen Irrthum: erstens den des Marcell von Ancyra und der Sabellianer, welche Vater und Sohn hypostatisch identificirten, zweitens den der Pneumatomachen, welche den h. Geist für ein Geschöpf des Sohnes hielten, drittens den der Tritheisten, zu deren System die Lehre würde geführt haben, dass der h. Geist zwei verschiedene Daseinsgründe, den Vater und den Sohn, besitze.

Durch die Behauptung, dass der h. Geist das Dasein vom Vater habe, will Basilius keineswegs den Sohn von jeder Betheiligung an seinem Ausgange oder Ursprung ausschliessen. Wenn wir schon früher mehre Stellen fanden, an denen das immanente Durchgehen des h. Geistes durch den Sohn wenigstens angedeutet erscheint, so gibt es auch solche, an denen er dies klar ausspricht. Der h. Geist, schreibt er gegen Eunomius, werde nicht Sohn des Sohnes genannt, „nicht weil er nicht aus Gott ist durch den Sohn, sondern damit nicht die Dreiheit als eine zahllose Menge erscheint, als ob sie Söhne von Söhnen besässe, wie bei den Menschen“[2]. Basilius gibt also zu, und zwar bestimmt bezüglich des im-

1) Ep. I, 38.

2) c. Eunom. lib. 5, p. 732.

manenten Lebens, dass der h. Geist aus dem Vater sei durch den Sohn, also durch den Sohn vom Vater sein Dasein habe, so dass Jemand auf die Vermuthung kommen könnte, er sei der Sohn des Sohnes, wie dieser der Sohn des Vaters ist. Diese Vermuthung weist er zurück auf den Grund hin, dass dann auch ein weiteres Zeugen in der Gottheit bis zu einer unendlichen Zahl von Söhnen, unter denen der eine vom andern abstamme, nicht ausgeschlossen sein würde.

Dann macht er sich im Sinne des Eunomius den weitern Einwurf, wenn aber der Sohn das Bild des Vaters sei, und der h. Geist das Bild des Sohnes, oder der Sohn das Wort (λόγος) des Vaters, und der h. Geist das Wort (ῥῆμα) des Sohnes, dann sei der Schluss nicht abzuweisen, dass der h. Geist der Sohn des Sohnes sei. Darauf erwidert Basilius ebenfalls mit der eben angeführten Bemerkung. Die von den Eunomianern zu Grunde gelegten Voraussetzungen gibt er als richtig zu, wie er auch sonst selbst den h. Geist das Bild des Sohnes und diesen das Bild des Vaters, oder den h. Geist das Wort (ῥῆμα) des Mundes Gottes nennt. ῥῆμα ist wohl absichtlich statt λόγος gewählt, um eben die Entfaltung der Gottheit in der Dreiheit abschliessen zu lassen und die Eunomianische Consequenz abzuweisen. Hätte Basilius den h. Geist den λόγος des Sohnes genannt, so hätte er ihn auch den Sohn des Sohnes nennen können. ῥῆμα mag er ausserdem gewählt haben, weil er an das gesprochene Wort der Offenbarung, an die Aeusserung der Gottheit dachte, als deren Träger der h. Geist erscheint. Wie bei Athanasius, so fänden wir dann auch hier unmittelbar mit der trinitarischen Evolution die Offenbarung an die Creatur verknüpft.

Dass das Verhältniss des Vaters zum Sohne sich nicht in derselben Weise auf den h. Geist fortpflanze, wodurch statt der Dreiheit eine unendliche Reihe von Söhnen in der Gottheit begründet würde, zeigt Basilius endlich aus mehrern Aussprüchen des Apostels Paulus. Dieser, sagt er, nenne den h. Geist „aus Gott“ (ἐκ θεοῦ) und lehre, dass er durch den Sohn erschienen sei (πεφηνέναι), indem er ihn Geist des Sohnes nenne in dessen Eigenschaft als Gott

(καθάπερ θεοῦ), und Geist Christi (νοῦν Χριστοῦ), insoweit er auch der Geist des menschgewordenen Gottes sei (καθάπερ καὶ θεοῦ πνεῦμα ὡς τοῦ ἀνθρώπου)[1]. Obgleich die letzten Worte etwas dunkel sind, dürfte doch darüber kein Zweifel bestehen, dass Basilius sagen will, Geist des Sohnes werde der h. Geist von Paulus genannt mit Bezug auf das trinitarische Leben, und νοῦς Christi mit Bezug darauf, dass der h. Geist Christus, dem Menschgewordenen, angehörig gewesen sei. Aus beiden Beziehungen aber schliesst Basilius, der h. Geist sei durch den Sohn erschienen. Dieses Erscheinen hängt also nicht bloss mit der Erlöserwirksamkeit Christi zusammen und ist demgemäss wohl auch zugleich immanent.

Ausführlich, wenn auch in anderer Weise, entwickelt Basilius denselben Gedanken in seiner Schrift über den h. Geist. Durch den Sohn, sagt er dort, sei der h. Geist mit dem Vater verbunden und vollende durch sich (δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν) die Trinität. Er sei der Geist des Mundes Gottes, er gehe von Gott [dem Vater] aus, werde Geist Christi genannt, weil er mit Christus verbunden sei. Die Gotteserkenntniss gehe vom h. Geist durch den Sohn zum Vater hinauf, „und umgekehrt geht die natürliche Güte und natürliche Heiligkeit und die königliche Würde vom Vater durch den Sohn auf den h. Geist über. So werden einerseits die Personen bekannt, und wird anderseits das fromme Dogma von der [göttlichen] Einheit nicht hinfällig“[2]. Hier erklärt Basilius so unzweideutig wie möglich, dass das göttliche Wesen vom Vater durch den Sohn auf den h. Geist übergehe.

Fassen wir die ganze Lehre des Basilius über den Ausgang des h. Geistes zusammen, so dürfte sie in folgenden Sätzen bestehen:

1. Der h. Geist hat sein Dasein aus dem Vater.

2. Er hat das göttliche Wesen dadurch, dass es aus dem Vater durch den Sohn auf ihn übergeht.

---

1) c. Eunom. lib. 5, p. 732.

2) De spir. sancto c. 18.

3. Er ist das Bild des Sohnes, wie dieser das Bild des Vaters ist.

4. Er ist mit dem Sohne verbunden, der seinerseits mit dem Vater verbunden ist.

5. Er ist der Geist des Sohnes und wirkt als solcher in der Creatur.

Im Wesentlichen finden wir also auch bei Basilius die Lehre des Athanasius vom Ausgange des h. Geistes wieder, nur selbständig ausgeführt und etwas weiter entwickelt. Aber auch er hat das von ihm aufgestellte System nicht als von den Aposteln überliefert, nicht als Gegenstand des Glaubens betrachtet. Was er für wesentlich in der Trinitätslehre hält, offenbart er am Schlusse der zuletzt mitgetheilten Stelle. Durch die von ihm entwickelte Anschauung, meint er, würden die Personen bekannt und anderseits die Einheit des göttlichen Wesens nicht zerstört. Also die wesenhafte Einheit in der Dreipersönlichkeit, das ist wieder die um jeden Preis festzuhaltende Lehre, der apostolische und katholische Glaube. Die weitere Entwicklung und Vertheidigung dieses Glaubens ist Aufgabe und Gegenstand der theologischen Speculation. Hiermit stimmt überein, dass das von ihm mitgetheilte Glaubensbekenntniss einfach sagt: „und an den Einen h. Geist, den Tröster".

§. 14.

Epiphanius.

Gegen die arianischen Parteien schrieb Epiphanius im Jahre 374 zuerst ein Werk, Ancoratus, „der Festgeankerte", betitelt, in welchem er den Neuerungen gegenüber die feste, überlieferte Lehre entwickelte. Im folgenden Jahre schrieb er sein Panarion zur Widerlegung aller bis dahin entstandenen Häresien. Einen Theil des Ancoratus hat er letzterm Werke einverleibt, und zwar gerade seine Ausführungen über die Lehre vom h. Geiste. Zum Theil bewegt er sich bei dieser Lehre in den Ausdrücken des h. Athanasius, zum Theil aber geht er weiter.

Den h. Geist nennt er den Geist Gottes, der immer ist mit dem Vater und dem Sohn, Gott nicht fremd, sondern von Gott seiend, von dem Vater ausgehend und vom Sohne nehmend. Aus derselben Gottheit stammt der Sohn und der h. Geist[1]). Der Geist geht vom Vater aus und nimmt vom Sohne[2]). „Niemand kennt den Geist als der Vater und der Sohn, von dem [dem Vater] er ausgeht, und von dem [dem Sohne] er nimmt“[3]).

Diese von Athanasius begründete Anschauung muss damals in der orientalischen Kirche allgemein verbreitet gewesen sein. Denn Epiphanius theilt nach dem Nicänischen Glaubensbekenntniss ein anderes, ausführlicheres mit, welches in der ganzen Kirche den Täuflingen abgenommen werde; und in diesem Bekenntniss heisst es: „so aber glauben wir an ihn [den h. Geist], dass er ist der h. Geist, der Geist Gottes, der vollkommene Geist, der Tröster-Geist, ungeschaffen, der vom Vater ausgeht und vom Sohne nimmt, und an den geglaubt wird (*ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον καὶ πιστευόμενον*)“[4]). Der letzte Zusatz ist auffallend. Die lateinische Uebersetzung hat für *λαμβανόμενον* accipientem[5]), wie auch Joh. 16, 14 steht: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται.* Daneben aber hat das *καὶ πιστευόμενον* keinen rechten Sinn, zumal vorhergeht: „so aber glauben wir an ihn u. s. w.“ Wir vermuthen, dass es verschrieben ist für *πιστεύομεν* und sich auf das Folgende *εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν* bezieht. Dann würde auch hier nur die bekannte Formel vom h. Geist stehen: der vom Vater ausgeht und vom Sohne nimmt.

Die Formel des Athanasius: der h. Geist geht aus dem Vater aus (Joh. 15, 26) und nimmt aus dem Sohne (Joh. 16, 14) erscheint nun weiter bei Epiphanius verkürzt in der Bezeichnung: der Geist ist aus dem Vater und dem Sohn, und

---

1) Ancor. n. 6.
2) Ibid. n. 7.
3) Ibid. n. 11.
4) Ibid. n. 120.
5) Nur in Einer Handschrift steht: *λαμβάνον* statt *λαμβανόμενον*.

so war denn dem filioque der Weg gebahnt. Aus Apg. 5, 3 f. z. B. schliesst er auf die Göttlichkeit des h. Geistes, indem er sagt: „also ist der h. Geist Gott aus dem Vater und dem Sohne“ [1]). Ferner heisst es: „Der Vater war immer und der h. Geist weht (πνέει) aus dem Vater und dem Sohn, und weder der Sohn ist geschaffen noch der h. Geist“ [2]). „Der h. Geist ist eingeboren (μονογενές), hat nicht den Namen Sohn, nicht den Namen Vater, sondern wird h. Geist genannt, dem Vater nicht fremd. Denn der Eingeborene selbst sagt: der Geist des Vaters, und: der aus dem Vater ausgeht, und: von dem Meinigen wird er nehmen, damit er nicht für dem Vater noch für dem Sohne fremd gehalten werde, sondern für desselben Wesens und derselben Gottheit. ... Denn der Geist Gottes ist sowohl Geist des Vaters als Geist des Sohnes, nicht in einer gewissen Zusammensetzung, wie in uns Seele und Leib, sondern in der Mitte zwischen Vater und Sohn, aus dem Vater und dem Sohn, der dritte der Benennung nach“ [3]). Wenn Epiphanius an dieser Stelle den h. Geist μονογενές nennt, so ist das eine Abweichung von dem sonstigen patristischen Sprachgebrauch, indem der Begriff der γέννησις dem Sohn allein reservirt zu werden pflegt. Epiphanius wollte auch nur sagen, der h. Geist sei einzig in seiner Art, unterscheide sich durch besondere Eigenthümlichkeiten vom Vater wie vom Sohn. Weit wichtiger aber ist die andere Abweichung von der bis dahin geläufigen Vorstellung über das Verhältniss des h. Geistes zu Vater und Sohn. Um die Göttlichkeit des Geistes zu erhärten, weist Epiphanius darauf hin, dass derselbe dem göttlichen Wesen entstamme, wegen der Einheit dieses Wesens aber und wegen der Vereinigung zwischen Vater und Sohn behauptet er weiter, der Geist gehöre dem Vater wie dem Sohne an, stehe also gleichsam mitten zwischen ihnen, sei aus Beiden gemeinsam. Er will ihn nicht angesehen wissen als eine Zusam-

1) Ibid. n. 9.
2) Ibid. n. 75.
3) Ibid. n. 8.

mensetzung aus Vater und Sohn, wie der Mensch aus Seele und Leib besteht, sondern als etwas Drittes, mitten zwischen ihnen Stehendes, aus Vater und Sohn zugleich. Neu war diese Auffassung insofern, als bis dahin der Geist für aus dem Vater durch den Sohn ausgehend und in die Creatur hineinstrahlend angesehen wurde, also gleichsam in gerader Linie sich fortbewegend, während bei Epiphanius er auf einmal, als aus dem Vater und dem Sohne seiend, in deren Mitte sich befindet. Epiphanius hatte sich diese Anschauung wohl so gebildet: der Geist gehört dem Vater wie dem Sohne an, er geht vom Vater aus und nimmt vom Sohne, also ist er aus Beiden, Beide sind seine gemeinsame Quelle, indem sie ihrerseits wieder zur Einheit des Wesens miteinander verbunden sind.

Dieselbe Anschauung trägt Epiphanius in seinem Panarion gegen die Häresien vor. „Aus dem Vater geht er aus, und aus dem Sohne nimmt er, nicht fremd dem Vater und dem Sohn, sondern aus demselben Wesen, aus derselben Gottheit, aus Vater und Sohn, mit Vater und Sohn, stets persönlich, göttlicher Geist, Geist der Herrlichkeit, Geist Christi, Geist des Vaters“ [1]). In der Trinität, lehrt Epiphanius, herrsche weder Vermengung der Personen noch Trennung des Wesens, der Sohn werde vom Vater gezeugt, „und der h. Geist ist in Wahrheit aus Vater und Sohn, von derselben Gottheit, vom Vater ausgehend und vom Sohne nehmend immerdar“ [2]). „Es wird geglaubt, dass Christus aus dem Vater ist, Gott aus Gott und sein Geist aus Christus, oder von Beiden, wie Christus sagt: der aus dem Vater ausgeht, und: dieser wird von dem Meinigen nehmen“ [3]). Ebendaselbst n. 7: der Sohn sei aus dem Vater, der h. Geist von Beiden. Wie der Sohn die Rathschlüsse des Vaters verkünde, so auch der

1) Haer. 42, oder 62, 4.

2) Ibid. n. 7. Den Ausdruck: „er geht vom Vater aus und nimmt vom Sohne“ wiederholt Epiphanius oft, wie haer. 54 od. 74, 1. 11.

3) Haer. 54, oder 74, 4.

h. Geist. n. 8: Es gebe aber nicht zwei Söhne Gottes, der Eine, der aus dem Vater sei, werde Sohn genannt, der h. Geist Geist von Beiden. Der h. Geist sei das dritte Licht von Vater und Sohn. n. 10: Wenn er vom Vater ausgehe, und der Herr sage: er wird von dem Meinigen nehmen, so kenne Niemand den Geist, als der Sohn, von dem er nehme, und der Vater, von dem er ausgehe; er, der vom Vater, der aus dem Sohne (ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς, ὁ ἐκ τοῦ υἱοῦ), sei der einzige Führer der Wahrheit.

Auch bei Epiphanius erscheint die Thätigkeit Gottes nach aussen mit dem trinitarischen Processe enge verbunden, aber so, dass er über den Ausgang des h. Geistes auch in letzterer Beziehung keinen Zweifel übrig lässt. „Der h. Geist, sagt er, aus dem Vater durch den Sohn den Gläubigen gegeben ... den die h. Schrift Tröster nennt, der aus dem Vater durch den Sohn existirt (ὑφεστῶτα) [1]).

Die Lehre des Epiphanius lässt sich also in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Der h. Geist gehört, wie dem Vater, so auch dem Sohne an.

2. Er geht aus dem Vater aus und nimmt vom Sohne (ἐκ τοῦ υἱοῦ).

3. Er ist aus dem Vater und dem Sohne und bildet deren Vermittlung.

4. Er wird aus dem Vater durch den Sohn den Gläubigen gegeben.

Fragen wir, wie viel von dieser ganzen Entwicklung Epiphanius für Glaubensüberlieferung, und wie viel er für theologische Speculation gehalten habe, so besitzen wir zur Beantwortung dieser Frage ziemlich sichere Anhaltspunkte. Ueber das frühere Bekenntniss, man müsse an drei gleichwesentliche Personen in der Einen Gottheit glauben, ging er bereits einen Schritt hinaus. In dem Glaubensbekenntniss, welches er mittheilt als das bei der Taufe in der ganzen

---

1) Haer. 73.

Kirche gebrauchte, ist bereits gesagt, in welcher Weise an den h. Geist zu glauben sei; man müsse glauben, dass er aus dem Vater ausgehe und vom Sohne nehme. Die beiden Stellen Joh. 15, 26 und 16, 14 erscheinen schon in diesem Symbolum als dogmatische Formeln. Auch sonst werden sie von Epiphanius als stehende, klassische Ausdrücke für das Verhältniss des h. Geistes zu Vater und Sohn verwendet. Epiphanius hat es demgemäss auch für biblische und apostolische, also für katholische Kirchenlehre angesehen, dass der h. Geist aus dem Vater ausgehe und vom Sohne nehme. Was er unter letzterm Ausdrucke sich gedacht habe, darüber gibt er uns keinen Aufschluss. Aber einerseits unterscheidet er ihn sorgfältig von dem andern „vom Vater ausgehen“ und lässt den h. Geist nie vom Sohne „ausgehen“, sondern immer nur „nehmen“. Und anderseits gilt ihm das „nehmen“ mit dem „ausgehen“ so nahe verwandt, dass er wiederholt erklärt, der h. Geist sei von Beiden, von Vater und Sohn.

§. 15.

Didymus der Blinde.

Didymus, der berühmte Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule, hinterliess unter seinen vielen Schriften das nach 379 geschriebene grössere Werk „über die Dreieinigkeit“ und das nur noch in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus vorhandene kleinere „über den h. Geist“. Letzteres wurde nach dem Zeugnisse des Hieronymus im Abendlande viel gelesen und ausgebeutet. Wie also durch Hilarius die Anschauung des Athanasius in's Abendland eingeführt ward, so durch Hieronymus die des Didymus.

In dem Werke „über die Dreieinigkeit“ ist die Grundanschauung über den Ausgang des h. Geistes die einfache, ältere, dass er aus dem Vater ausgehe, während der Sohn vom Vater gezeugt werde. I, 35: „Beide Personen sind ihrer Natur nach aus ihm, von Natur vereint (συμφυῶς), die des Sohnes durch Zeugung, die seines Geistes durch Ausgang (ἐκπορευτικῶς).“ Diese Lehre wird von Didymus oft wiederholt.

Weiter führt er aus (II, 2), der h. Geist werde Geist des Sohnes genannt wegen der Gemeinschaft der Natur, um den h. Geist von den Geschöpfen zu unterscheiden. Dabei kömmt er auf die Lehre der Pneumatomachen zu reden, welche sagten, der Sohn habe dem Vater den h. Geist gemacht. Dieser Lehre gegenüber, dass der h. Geist durch den Sohn geworden sei, hebt er stark dessen Ausgang vom Vater hervor, das Verhältniss des h. Geistes zum Sohne weniger beachtend. Unter Geist Christi, sagt er etwas unklar, habe man die Kraft Christi zu verstehen, wie Christus die Kraft oder Weisheit Gottes genannt werde. Er will dadurch die Meinung zurückweisen, als ob „Geist Christi" den von Christus hervorgebrachten oder erschaffenen Geist bedeuten solle. „Denn, fährt er fort, da diese h. Personen aus dem Einen Vater hervorgingen, von Natur und nicht durch schöpferische Kraft, so werden sie auch wieder auf denselben Einen zurückbezogen." Zeugung und Ausgang finde stets unter Gleichen Statt, in besonderer Weise aber geschehe von dem Einen Vater in der Einheit derselben Gottheit Zeugung und Ausgang. Dann wieder: durch die Benennung Geist Gottes, h. Geist u. s. w. werde gesagt, dass er ausgehe aus der Person des Vaters (ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως). II, 3: Der Sohn hat alles, was der Vater hat, weil er von ihm gezeugt wird, und der h. Geist ist seiner Natur nach alles, was der Vater ist, weil er von ihm ausgeht. II, 4: Wie der Vater den Logos zeugte, so liess er den h. Geist von sich ausgehen. In Folge dessen besitzt der h. Geist das göttliche Wesen und offenbart es in göttlicher Wirksamkeit. II, 5 begegnet Didymus der Einwendung der Pneumatomachen, wenn der Sohn eingeboren sei, so sei der h. Geist nicht aus der Person des Vaters. Aber, erwidert er, der h. Geist sei nur nicht durch Zeugung, sondern in einziger Weise aus der Person des Vaters (ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός). Der h. Geist geht hervor aus der unsterblichen und von Natur lebendigen Quelle des Vaters (πατρικὴ πηγή) in engster Verbindung, wie die Quelle das aus ihr

stammende Wasser nicht erzeugt, sondern als ein von ihr ausgehendes und gleichwesentliches besitzt.

Ein Lieblingsgedanke des h. Didymus ist der, dass wegen der Gleichwesentlichkeit mit dem Vater Sohn und Geist trotz der Zeugung und des Ausganges nicht aus ihm heraustreten, sondern zu demselben, aus dem sie hervorkamen, sich wieder zurückwenden und so die göttliche Einheit abschliessen. Ausführlich entwickelt er diesen Gedanken II, 12, „Der Geist, ohne Anfang ausgegangen vom Vater: überall immer seiend, geht, auch zu ihm zurück, indem er sein Geist ist, ungetrennt von der Gottheit. In unaussprechlicher Weise nämlich ging er mit seiner Natur von ihm aus und kehrte auch wieder zurück zu ihm und hat den Ausgang aus dem Vater, da er von ihm ausgeht, und das Verweilen im Vater, da er eins und dasselbe mit ihm ist; ausgegangen kehrt er zu dem wieder zurück, der ihn erzeugte, da er, eines und desselben Wesens, ausserhalb des Vaters (*τῆς πατρικῆς συνυπάρξεως*) sich nicht befinden kann.

Der bei Didymus am häufigsten vorkommende Gedanke ist also, dass der h. Geist aus dem Vater ausgehe, wie der Sohn aus dem Vater gezeugt werde, und dass er der Einheit des Wesens wegen wieder zum Vater zurückkehre, d. h. trotz des Ausganges in ihm bleibe. Didymus lehrt nun aber weiter bezüglich des Verhältnisses des h. Geistes zum Sohne mehr als die Gleichwesentlichkeit. II, 27 citirt er sibyllinische Verse, die in den noch erhaltenen sibyllinischen Gedichten nicht zu finden sind, des Inhaltes: „Der Geist geht aus dem unsterblichen Gott, dem Vater, aus. Von dort her kam er, drinnen bleibt er, und ist auch nicht getheilt, sondern er bleibt in dem göttlichen Schosse des göttlichen Logos.“ D. h. also wohl: der Geist geht aus dem Vater aus und bleibt oder ruht auch im Sohne. II, 5 aber setzt Didymus den h. Geist auch in eine Art Abhängigkeitsverhältniss zum Sohn. Der Geist, sagt er, heisse Eph. 6, 17 Wort (*ῥῆμα*) Gottes, Geist seines Mundes, Hauch des Allmächtigen, weil er, mit ihm existirend, aus ihm ausstrahlte, damit Niemand

denke, er sei von der Gottheit des Vaters und des Sohnes ausgeschlossen. Denn das Wort (ῥῆμα) gehöre dem Logos an, und der Logos dem νοῦς. Offenbar will Didymus hier das trinitarische Verhältniss veranschaulichen durch das Verhältniss des gesprochenen Wortes zur Vernunft oder dem Denken, und der Vernunft oder des Denkens zum Geiste. Wie also Wort und Gedanke aus dem Geiste stammen, will er sagen, so auch der h. Geist und der Sohn aus dem Vater; aber wie vermittelst des Gedankens das Wort aus dem Geiste zum Vorschein kömmt, so durch den Sohn der h. Geist aus dem Vater. Noch bestimmter sagt er darum an derselben Stelle, wie der Vater sich abbilde (ἐξεικονίζεται) in dem Sohne, auf dieselbe Weise (τὸν ἴσον τρόπον) bilde der Sohn sich ab in dem h. Geiste.

Weiter aber als alles dies geht die Ausführung II, 3. Unter den Beweisen für die Gottheit des h. Geistes führt Didymus Ps. 35, 10 an: in deinem Lichte werden wir das Licht schauen. Diese Worte deutet er so: in deinem Sohne, dem Abglanz deiner Herrlichkeit, deinen h. Geist. Hier haben wir schon wieder den Gedanken, dass der h. Geist das Bild des Sohnes sei, wie dieser das Bild des Vaters. Weiter citirt er Ps. 4, 7: über uns leuchtet das Licht deines Angesichtes. Darin erkennt Didymus wieder den h. Geist, „der von dem Vater oder aus dem Lichte ausgeht“ (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἢ ἐκ τοῦ φωτὸς ἐκπορεύεται), von dem es 1 Joh. 1, 5 heisse: Gott ist Licht, und Joh. 1, 9: er war das wahre Licht, 8, 12: ich bin das Licht, 14, 6: ich bin das Leben. Die hier nebeneinander gestellten Citate beweisen, dass Didymus mit ἐκ τοῦ φωτός den Sohn meinte, und so haben wir denn hier das erste fast vollständige filioque in der griechischen Literatur, indem das ἐκπορεύεται auch als Bezeichnung des Verhältnisses des h. Geistes zum Sohne gebraucht wird.

In dem freilich nur lateinisch erhaltenen Werke des Didymus „vom h. Geiste“ begegnet uns diese Ausdrucksweise häufiger. Zunächst beweist er dort (n. 20) wieder die Gottheit des h. Geistes durch das bekannte Bild von der Hand und dem Finger. Der Finger Gottes ist ihm der h. Geist,

die Hand der Sohn, und so lässt er denn den h. Geist durch den Sohn mit dem Vater verbunden sein. „Wenn also der Finger mit der Hand verbunden ist, und die Hand mit dem, dessen Hand sie ist, so gehört auch ohne Zweifel der Finger zu dem Wesen dessen, dessen Finger es ist.“ Ausgehen lässt auch in dieser Schrift (n. 25) Didymus den h. Geist vom Vater, dem er n. 26 die Vaterschaft in weiterm Sinne in Beziehung auf den h. Geist zuschreibt. Zu Joh. 16, 14 bemerkt er aber erklärend: „er ist nicht aus sich, sondern aus dem Vater und aus mir: eben das, dass er existirt und redet, hat er vom Vater und von mir“ (n. 34); und n. 38: „wenn auch der Geist der Wahrheit vom Vater ausgeht, und Gott denen, die ihn darum bitten, den h. Geist verleiht, so ist dennoch, weil alles, was der Vater hat, mein ist, auch der Geist des Vaters mein, und wird er von dem Meinigen nehmen.“ Noch bestimmter als hier n. 37: „Man soll wissen, dass der h. Geist vom Sohne empfange, was seiner Natur war, und dass dies nicht ein gebendes und ein empfangendes, sondern ein einziges Wesen bezeichnet. Denn auch der Sohn empfängt vom Vater das, wodurch dieser selbst besteht [dessen eigenes Wesen]. Der Sohn ist nämlich nichts anderes, als das, was ihm vom Vater gegeben wird, und auch der h. Geist hat kein anderes Wesen, ausser dem, was ihm vom Sohne gegeben wird. Darum aber wird so gesagt, damit wir in der Trinität dem h. Geiste dieselbe Natur zuschreiben wie dem Vater und dem Sohne.“

Diese Ausführung enthält bezüglich des Ausganges des h. Geistes genau denselben Gedanken, welchen wir in dem Werke „über die Dreieinigkeit“ fanden: der h. Geist empfängt sein Wesen vom Sohne, wie dieser es vom Vater empfängt; also wieder: vom Vater durch den Sohn. Es ist aber hierbei zu bemerken, dass Didymus die Ausdrücke „empfangen“ und „ausgehen“ nicht mehr so scharf auseinander hält, während wir bei Epiphanius, der zwar auch lehrte: vom Vater und vom Sohn, doch noch immer den Unterschied vorfanden zwischen: vom Vater ausgehen und: vom Sohne nehmen. Didymus ist unter den Griechen der Erste, der das

ἐκπορεύεσθαι auf den Sohn überträgt in der Formel: *παρὰ πατρὸς ἢ ἐκ τοῦ φωτὸς ἐκπορεύεται..*

Die Hauptsätze des Didymus über den Ausgang des h. Geistes wären demgemäss folgende:

1. Der h. Geist geht aus dem Vater aus, während der Sohn vom Vater gezeugt wird.

2. Ausgehend vom Vater, bleibt er im Vater und im Sohne, sowie er auch durch den Sohn mit dem Vater verbunden ist.

3. In ihm prägt sich der Sohn aus, wie der Sohn die Ausprägung des Vaters ist.

4. Er hat sein Wesen vom Sohne, wie dieser es vom Vater hat, er geht also aus vom Vater aus dem Sohne, oder: er ist aus dem Vater und dem Sohn.

§. 16.

Ambrosius.

Die Lehre des Didymus, welche also dem filioque ausserordentlich nahe kömmt, wurde im Abendlande viel verbreitet, nicht nur weil Hieronymus die Schrift „über den h. Geist" in's Lateinische übersetzt und so in die kirchliche Literatur des Abendlandes eingeführt, sondern auch weil er dem wegen Origenismus verketzerten Didymus das Zeugniss ausgestellt hatte, dass er in der Trinitätslehre sicher katholisch sei. Bedeutenden Succurs erhielt nun die Anschauungsweise des Didymus durch Ambrosius, der sich an den Griechen gebildet und speciell in seiner Schrift „über den h. Geist" aus Basilius dem Grossen geschöpft hat.

Ambrosius ist der Erste, der sich unbefangen der Formel bediente, der h. Geist gehe aus aus dem Vater und dem Sohn, der also das volle und runde filioque hat. „Wenn der h. Geist, sagt er, ausgeht vom Vater und vom Sohn (procedit a Patre et Filio), so wird er nicht getrennt vom Vater, nicht getrennt vom Sohne" [1]). Gleichwohl weiss er

---

1) De spir. sancto lib. I, n. 120.

zwischen dem Ausgang des h. Geistes vom Vater und dem vom Sohne zu unterscheiden. In dem Commentare zum Lukas-Evangelium bespricht er die Worte: Niemand ist gut als Gott allein. Dadurch, sagt er, sei nicht ausgeschlossen, dass auch der Sohn gut sei. Denn wie könne, da er sein Wesen vom Vater habe, die göttliche Güte in ihm entartet sein, da sie doch nicht im h. Geist entartete? „Wenn also der Geist gut ist, schliesst er, der vom Sohne empfing, so ist auch jedenfalls jener gut, der ihm überlieferte. Und da der Vater gut ist, ist auch jedenfalls jener gut, der Alles hat, was der Vater hat“ [1]). Das „empfangen“ aus Joh. 16, 14, welches hier unstreitig dem Ambrosius vorschwebte, bedeutet ihm demgemäss auch so viel als: sein Wesen von Jemanden haben. Er lehrt ausdrücklich, dass der h. Geist sein Wesen vom Sohne habe, wie dieser es vom Vater besitze. Seine Formel also, der h. Geist gehe aus vom Vater und vom Sohne, verstand er in dem Sinne: vom Vater durch den Sohn. Dass er nicht genau dasselbe Verhältniss annahm zwischen dem h. Geist und dem Sohn, wie zwischen dem h. Geist und dem Vater, geht noch aus einer andern Stelle hervor, an welcher er allgemeiner sagt: „Wenn du den Geist nennst, so hast du auch Gott den Vater genannt, von dem der Geist ausgeht, und den Sohn, weil es auch der Geist des Sohnes ist“ [2]).

Fassen wir die Anschauung des h. Ambrosius zusammen, so können wir sagen: er lehrt, dass der h. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, so zwar, dass er ausgehe vom Vater durch den Sohn.

§. 17.

Gregor von Nyssa.

Bei Gregor von Nyssa, einem Bruder des h. Basilius, finden wir die gewöhnliche Auffassung der Griechen wieder. Er vergleicht zwar die Trinität in einer etwas seltsamen

---

1) in Luc. lib. 8, n. 66.

2) De spir. sancto lib. 1, n. 44.

Weise mit Adam, dessen Sohn und Eva rücksichtlich des Ursprunges, so dass man auf den Gedanken kommen könnte, er wolle von einem bestimmten Verhältnisse des h. Geistes zum Sohne nichts wissen. Der Vater nämlich, sagt er, gleiche dem ungezeugten Adam, der Sohn dem von Adam Erzeugten, und der h. Geist der aus dem Adam hervorgehenden Eva [1]). Wollte man diesen Vergleich beim Worte nehmen, so würde dadurch allerdings der Ausgang des h. Geistes vom Vater allein ausgedrückt sein. Aber was würde dann nicht auch sonst noch alles folgen? Der h. Geist wäre an die zweite Stelle zu setzen, und der Sohn als das Product des Vaters und des h. Geistes anzusehen. Gregor hat durch jenen unglücklich gewählten Vergleich also wohl nur den sonst oft vorkommenden Gedanken aussprechen wollen, dass der Sohn durch Zeugung, der h. Geist durch Ausgang aus dem Vater stamme. Die einfachste Form zur Bezeichnung des Verhältnisses des Geistes zu Vater und Sohn ist die den Griechen seit Athanasius geläufige: der Geist geht aus dem Vater aus und nimmt vom Sohne [2]). Mit diesem immanenten Verhältnisse verbindet Gregor auch wieder auf's Engste die Thätigkeit nach aussen, indem er in der eben angeführten Schrift (n. 22) vom h. Geiste sagt: „stets durchforscht er die Tiefen Gottes, stets nimmt er vom Sohne und wird gesendet, und wird nicht getrennt [von dem göttlichen Wesen] und wird verherrlicht und hat Ehre“. Dass Gregor aber das „nehmen vom Sohne“ nicht mit der zeitlichen Sendung identificire, sondern auf das immanente Leben des h. Geistes beziehe, geht deutlich aus einer ganzen Anzahl von Stellen hervor.

Bezüglich des Sohnes und des h. Geistes schreibt er: „der eine ist unmittelbar (*προσεχῶς*) aus dem Ersten, der andere durch den, der unmittelbar aus dem Ersten ist, so dass das Erstgeborensein unbestritten dem Sohn verbleibt, und das aus dem Vater Sein des h. Geistes nicht

1) De eo: ad imag. Dei p. 1329 Migne.

2) adv. Maced. n. 10.

wankend macht, indem die Vermittlung (*μεσιτεία*) des Sohnes sowohl ihm das Eingeborensein bewahrt, als auch den Geist von dem Verhältnisse seiner Natur zum Vater nicht ausschliesst" [1]). Hier lehrt Gregor ganz deutlich, nur der Sohn gehe unmittelbar aus dem Vater hervor, und eben darin sei seine Eigenschaft begründet, dass er der Eingeborene sei; trotzdem gehe aber auch der h. Geist aus dem Vater aus, nämlich mittelbar durch den Sohn. In demselben Sinne sagt er in dem Werke gegen Eunomius, der h. Geist habe mit dem Sohn gemein: nicht geschaffen zu sein und den Daseinsgrund aus Gott zu besitzen; er unterscheide sich aber von dem Sohne dadurch, dass er nicht als Eingeborener aus dem Vater sei, und dadurch, dass er durch den Sohn selbst erschienen (*ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι*). Wenn auch die Creatur ihr Dasein durch den Sohn habe, so bestehe doch keine Gleichheit zwischen ihr und dem h. Geiste wegen des durch den Sohn Erscheinens, weil er durch die göttlichen Eigenschaften von der Creatur sich unterscheide [2]). Nach dieser Ausführung also haben Sohn und h. Geist Einen gemeinsamen Daseinsgrund (*αἰτία τῆς ὑπάρξεως*); aber mit dem Unterschied, dass der h. Geist nicht unmittelbar aus dem Vater hervorgeht, sondern durch den Sohn erscheint. Weil nun Eunomius lehrte, der h. Geist sei ein Werk des Sohnes, dessen sich der Vater bedient habe als seines Organes ihn zu erschaffen [3]), sah sich Gregor zu der Bemerkung veranlasst, dass der h. Geist, obgleich „durch den Sohn erschienen", doch nicht zur Creatur gehöre, die auch durch den Sohn entstanden sei. Aber als das unterscheidende Merkmal führt er nicht etwa eine Differenz zwischen „erscheinen" und „das Dasein haben" an, sondern weist auf die göttlichen Eigenschaften des h. Geistes hin. Man darf darum in dem *πεφηνέναι* nicht etwas ganz Besonderes finden wollen. Didymus z. B.

---

1) Quod non sint tres Dii p. 133 Migne.
2) c. Eunom. lib. 1, p. 336 Migne.
3) Bei Greg. c. Eun. lib. 1, p. 352. lib. 2, p. 554.

gebraucht dasselbe Wort, um ἐκπορεύεσθαι und γεννᾶσθαι zu erklären. „Der vom Vater ausgeht", sagt er, heisst: ὁμοουσίως ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐξεφάνη [1]). Und vom Worte (dem gesprochenen des Menschen, mit dem er den Logos vergleicht) bemerkt er: οὐ γεννᾶται ἢ ἐκφαίνεται μὴ συνορμῶντος καὶ συμπροερχομένου ἅμα αὐτῷ πνεύματος [2]). Offenbar will also Gregor an unserer Stelle sagen, der h. Geist gehe aus dem Vater aus mittelbar, durch den Sohn.

Denselben Gedanken, wenn auch nicht so deutlich, spricht Gregor an folgender Stelle aus: „Wie der Sohn mit dem Vater verbunden ist, und, obgleich sein Dasein von ihm habend, nicht geringer ist in seinem Wesen, so verhält sich auch der h. Geist zum Eingeborenen, der bloss begrifflich, in Anbetracht der Ursächlichkeit (κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον) vor der Person des Geistes geschaut wird" [3]). Auch hier also setzt Gregor den h. Geist in dasselbe Verhältniss zum Sohn, in welchem dieser zum Vater steht, und lässt den Sohn in Betreff der Ursächlichkeit zwischen Vater und Geist treten, oder, wie er es oben nannte, seine μεσιτεία ausüben: der Geist aus dem Vater, durch den Sohn.

Wiederum bemerkt Gregor, bei der Gotteserkenntniss schlügen wir den Weg ein vom Vater durch den Sohn zum h. Geist, und führt dann aus: „Nicht einen Strahl aus der Sonne werden wir erblicken, sondern aus der ungeborenen Sonne eine andere Sonne, welche zugleich mit der ersten, von ihr geboren, ausstrahlt. ... Und wiederum ein anderes solches Licht, das in derselben Weise nicht durch einen Zeitunterschied von dem geborenen Lichte getrennt ist, sondern durch dasselbe ausstrahlt, seines persönlichen Daseins Ursache aber von dem ersten Lichte hat, jedoch auch selbst ein Licht ist, gleich dem vorgedachten strahlend und leuchtend und alle übrigen Thätigkeiten des

1) De Trin. III, 38.

2) Ibid. II, 27.

3) c. Eunom. lib. 1, p. 464.

Lichtes verrichtend" [1]). Die Trinität vergleicht also hier Gregor mit drei Sonnen. Die dritte hat ihren Daseinsgrund aus der ersten, gleich der zweiten, aber mit dem Unterschiede, dass sie durch die zweite ausstrahlt. Unter diesem Ausstrahlen versteht Gregor nicht die Thätigkeit nach aussen, wenigstens nicht sie allein; denn er will keinen Zeitunterschied zwischen dem Ausstrahlen der zweiten und der dritten Sonne angenommen wissen, redet also von dem immanenten ewigen Leben der Gottheit. Auch kann er mit dem ἐκλάμπειν wieder nicht etwas Anderes, als das göttliche Leben selbst haben bezeichnen wollen. Denn wie er vom h. Geist sagt, er strahle aus durch den Sohn, so sagt er vom Sohne, er strahle gleichzeitig, d. i. von Ewigkeit her aus mit dem Vater (συνεκλάμπων). Das Ausstrahlen durch den Sohn und das Begründetsein im Vater setzt Gregorius wohl nur in derselben Weise neben einander, wie sonst das Nehmen vom Sohne und das Ausgehen aus dem Vater neben einander erscheint. αἰτία τῆς ὑποστάσεως sollte eben die letzte und eigentliche Quelle des Daseins bezeichnen, und das war der Vater. In ihm wurzelt auch der Geist, aber durch die Vermittlung des zwischen Vater und Geist stehenden Sohnes. Wie der Sohn also aus dem Vater ausstrahlt, d. i. das göttliche Leben besitzt, so thut dies der h. Geist durch den Sohn, natürlich wie dieser aus dem Vater. Denselben Gedanken spricht Gregor noch an einer andern Stelle, nur einfacher und deutlicher aus: „Durch ihn und mit ihm [dem Sohn]. . wird sofort auch der h. Geist vereint gedacht. Aus dem Gotte von Allem hat auch er die Ursache des Seins, woher auch das eingeborene Licht ist, durch das wahre Licht aber strahlt er aus" [2]).

Demgemäss lehrt Gregor:

1. Der h. Geist geht aus aus dem Vater und nimmt vom Sohne.

---

1) c. Eunom. lib. 1, p. 416 Migne.

2) c. Eunom. lib. 1, p. 369.

2. Er ist aus dem Vater durch die Vermittlung des Sohnes.

3. Er hat den Grund seines Daseins im Vater, erscheint aber oder strahlt aus durch den Sohn.

§. 18.

Gregor von Nazianz.

Gregor von Nazianz hat in der dogmengeschichtlichen Entwicklung bei der Lehre vom h. Geiste einen Schritt rückwärts gethan. In dem Kampfe gegen Eunomianer und Macedonianer, also gegen die Parteien, welche die Gottheit des h. Geistes läugneten, und lehrten, er sei durch den Sohn geworden, hob Gregor das Ausgehen desselben aus dem Vater hervor. Auf die weiteren trinitarischen Beziehungen hat er sich wenig eingelassen, wie es scheint, weil ihm hier alles dunkel und unsicher vorkam.

Wir müssen zur allgemeinen Characteristik seines Standpunktes namentlich zwei Stellen in Betracht ziehen. Die eine derselben wurde bereits mitgetheilt. Gregor erklärt, im Alten Testamente sei der Sohn nur undeutlich geoffenbart worden, im Neuen Testament deutlich, aber der h. Geist undeutlich; erst jetzt in dem Zeitalter der christlichen Kirche, da er unter den Menschen sich befinde, trete dieser deutlicher hervor, weil es nicht rathsam gewesen sei, ehe die Gottheit des Sohnes anerkannt gewesen, auch den Glauben an die Gottheit des h. Geistes den Menschen noch zuzumuthen [1]). Aus dieser bemerkenswerthen Aeusserung erhellt, dass Gregor in dem Neuen Testament keine mit wünschenswerther Deutlichkeit vorgetragenen Lehren über den h. Geist zu finden wusste, dass er darum bei der Bildung seiner eigenen Anschauungen über diese Materie gewiss äusserst vorsichtig zu Werke ging, und nur das Unerlässlichste als Gegenstand der Offenbarung bezeichnete. Zugleich ersehen wir auch daraus, dass er über die Offenbarung und deren Umfang etwas schwankende, un-

1) Orat. 31, 26.

klare Begriffe hatte, und darum seine Lehre nicht ohne Weiteres als die der damaligen Theologie bezeichnet werden kann.

Welche Verwirrung aber gerade damals unter den Theologen in dem Lehrstücke über den h. Geist herrschte, zeigt Gregor an einer andern Stelle. Von den christlichen Gelehrten, sagt er, hielten Einige den h. Geist bloss für eine Wirksamkeit Gottes, andere für ein Geschöpf, andere für Gott, andere sagten, da die h. Schrift nichts über sein Wesen offenbare, dürfe man ihn weder verehren noch verachten. Unter den Orthodoxen aber, die ihn für Gott hielten, wagten doch Einige ihn nicht ausdrücklich als Gott zu bezeichnen. Wieder andere bekennten sich zu der Lehre von den drei göttlichen Personen, ordneten dieselben aber einander unter, indem sie im Sohne einen Gehülfen, und im h. Geiste einen blossen Diener des Vaters erblickten [1]). So gross also war damals die Verwirrung in der Lehre vom h. Geist, dass selbst solche, die Gregor für innerlich rechtgläubig erklärt, den h. Geist Gott zu nennen Bedenken trugen. Da kann es denn nicht auffallen, dass er selbst immer alles Gewicht auf das Bekenntniss der Gottheit des Geistes legt, und namentlich in der Meinung, dass der h. Geist selbst im Neuen Testament nur undeutlich geoffenbart sei, alle weiter gehenden Anschauungen von seiner Lehre ausschliesst. Selbst das „Nehmen vom Sohne", was damals schon in kirchlichen Glaubensbekenntnissen stand, war ihm zu dunkel und unbestimmt, als dass er es in seinen Ausführungen verwendet hätte. Ausdrücklich geht er wieder auf die frühere, einfachere Form des Bekenntnisses zurück, indem er als dessen Inhalt bezüglich der Trinität bezeichnet den Glauben an die drei gleichwesentlichen Personen in der Einen Gottheit [2]); oder etwas ausführlicher sagt: „Es ist nöthig Einen Gott zu erkennen, den Vater, der ohne Urgrund ist und ungezeugt, und den Sohn, der gezeugt ist aus dem Vater, und Einen h. Geist, der sein Dasein aus Gott hat, mit dem Vater nicht

---

1) Orat. 31, 5.

2) Orat. 31, 33. 40, 41. 45.

theilend das Ungezeugtsein, mit dem Sohne nicht das Gezeugtsein, im Uebrigen aber dieselbe Natur und dieselbe Macht und dieselbe Herrlichkeit und dieselbe Ehre besitzt" [1]).

Dieses gegen die Pneumatomachen gerichtete Glaubensbekenntniss beschränkte sich in biblischer Ausdrucksweise auf das Unerlässlichste. Dass Gregor sich bei der ihm so dunkel scheinenden Materie strenge an die Schrift halten und nur ganz Sicheres aufstellen will, ersehen wir aus einer andern Stelle, an welcher er es für angezeigt hält, den Ausdruck: vom Vater ausgehend, mit Joh. 15, 26 zu belegen: „der Ungezeugte, der Gezeugte und der aus dem Vater Ausgehende, wie irgendwo Gott und der Logos selbst sagt" [2]). Es ist darum auch die immerwährende Lehre Gregors einfach die, dass der h. Geist aus dem Vater ausgehe, und der Sohn von ihm gezeugt werde. Er mag sich sogar gescheut haben, den freilich auch in der Schrift nicht vorkommenden Ausdruck zu gebrauchen, der h. Geist gehe aus durch den Sohn, weil diese Ausdrucksweise ihn an den Eunomianischen Irrthum erinnerte. Gegen die Pneumatomachen bemerkt er ausdrücklich, Joh. 1, 3: alles ist durch ihn geworden, sei der h. Geist nicht eingeschlossen. Beweise erst, redet er seinen Gegner an, dass er geschaffen ist, und dann „gib ihn dem Sohne und zähle ihn den Geschöpfen bei. . . Wenn er aber nicht geworden ist, wie ist er dann Eins von dem Allen oder durch Christus?" [3]) In einem gewissen Gefühle von Unsicherheit vermied er also alle Ausdrücke, welche nicht biblisch begründet waren. Darum nennt er auch umschreibend die drei göttlichen Personen: den Grundlosen (*ἄναρχος*), den Grund [alles Erschaffenen] (*ἀρχή*), den mit dem Grunde (*μετὰ τῆς ἀρχῆς*), und erblickt die Vereinigung der Beiden in dem Vater, aus dem sie seien, und auf den sie zurückbezogen würden [4]). Zur Veranschaulichung der Tri-

1) Orat. 32, 5.
2) Orat. 29, 2.
3) Orat. 31, 12.
4) Orat. 42, 15.

nität bedient er sich darum auch des seltsamen Bildes, welches wir bereits bei Gregor von Nyssa fanden. Eva und Seth waren beide von Adam, dieser durch Zeugung, jene durch Absonderung. Aber, obschon nicht gezeugt, war auch Eva desselben Wesens wie Adam [1].

Trotzdem aber konnte Gregor von Nazianz sich von der gewöhnlichen Vorstellung nicht losmachen, nach welcher die göttlichen Personen in der Reihenfolge, wie sie genannt werden, von einander abhangen. Mit der Bemerkung, dass es für das trinitarische Verhältniss eigentlich kein zutreffendes Bild gebe, sucht er dasselbe der menschlichen Vorstellung doch nahe zu bringen durch den Vergleich mit dem Sprudel (ὀφθαλμός), der Quelle (πηγή), dem Strome (ποταμός), oder mit der Sonne, dem Strahl und dem Lichte [2]. Er wählt also Bilder, bei denen das Zweite und Dritte aus dem Ersten entstehen, aber nicht unabhängig neben einander, sondern das Dritte so, dass es durch das Zweite aus dem Ersten kömmt.

Auch sonst findet sich bei Gregor eine Reihe von Aeusserungen, welche auf dasselbe Verhältniss hinzuweisen scheinen. Die trinitarische Entfaltung geschieht nach ihm nicht in der Art, als ob Sohn und Geist nebeneinander aus dem Vater hervorgingen, sondern so, dass dieselbe mit dem Ausgang des h. Geistes (begrifflich) zum Abschlusse kommt. „Die Einheit, sagt er, von Anfang zur Zweiheit bewegt, blieb bei der Dreiheit stehen. Und das ist uns der Vater und der Sohn und der h. Geist, der Eine der Erzeuger und Hervorbringer (προβολεύς) .. von den Andern das Eine das Erzeugte, das Andere das Hervorgebrachte (πρόβλημα)“ [3]. Wenn die Einheit sich (begrifflich) erst zur Zweiheit bewegt und dann bei der Dreiheit stehen bleibt, so kann der Prozess doch nicht wohl anders gedacht werden, als dass das Zweite in irgend einer Weise an der Entfaltung des Dritten betheiligt ist. Jedenfalls nicht ohne Grund hält auch sonst

1) Orat. 31, 11. vgl. Carm. I, 3.
2) Orat. 31, 31.
3) Orat. 29, 2.

Gregor die Reihenfolge in der Trinität genau fest, wenn er z. B. sagt, alles, was der Vater habe, habe der Sohn, und alles, was der Sohn habe, habe der h. Geist [1]), oder, wenn es eine Zeit gegeben, da der Vater fehlte, habe auch der Sohn gefehlt, und wenn der Sohn gefehlt, habe auch der h. Geist gefehlt [2]), oder, man dürfe vom Vater den Sohn nicht trennen, und vom Sohne nicht den h. Geist [3]), oder, es habe dem Vater nie der Sohn gefehlt, und dem Sohne nie der h. Geist [4]).

Einen Theil dieser Aeusserungen kann man noch so verstehen, dass Gregor durch dieselben die Lehre der Eunomianer widerlegen wollte, nach welcher der Geist ebenso unter den Sohn erniedrigt wurde, wie dieser unter den Vater. Der Ausspruch aber, dass, wenn einmal der Sohn nicht existirt hätte, auch der h. Geist nicht existirt habe, hat mit der Polemik gegen die Eunomianer nichts zu thun. Er konnte selbst im Eunomianischen Sinne genommen werden. Und darum ist es um so bemerkenswerther, dass wir ihn bei Gregor finden. Er deutet auf ein (begriffliches) Abhängigkeitsverhältniss des h. Geistes vom Sohne hin. Das Hervorheben der Reihenfolge in der Trinität begegnet uns nun auch noch an anderen Stellen. „Wir verkündigen die kurze und einfache Lehre von der Trinität, indem wir aus dem Lichte, dem Vater, das Licht den Sohn erfassen in dem Lichte dem h. Geist“ [5]). Wenn schon hier der Gedanke der anderen Väter durchschimmert, dass der h. Geist der Abglanz des Sohnes sei, wie dieser der des Vaters, so drückt Gregor denselben noch deutlicher aus, indem er die Psalmworte: in deinem Lichte werden wir Licht schauen, deutet: „in dem h. Geiste den Sohn“ [6]). Ebenso sagt er anderswo, wir beteten den Vater an in dem Sohne, und in dem Sohn den

1) Orat. 34, 10. 41, 9.
2) Orat. 31, 4. 33, 17.
3) Orat. 40, 42.
4) Orat. 41, 9.
5) Orat. 31, 3.
6) Orat. 34, 4.

h. Geist [1]). Und wieder: „Wir bewahren die schöne Hinterlage, welche wir von den Vätern empfingen, indem wir anbeten den Vater und den Sohn und den h. Geist, in dem Sohn den Vater und in dem h. Geist den Sohn erkennend“ [2]).

Selbst die an Einer Stelle bei Epiphanius vorkommende, an die abendländische Speculation erinnernde Auffassung war Gregor nicht fremd, nach welcher der h. Geist, weil dem Vater und dem Sohne angehörig, in dem göttlichen Wesen bleibend, zwischen Vater und Sohn gedacht wird. „Sofern, sagt Gregor, er aus dem Vater ausgeht, ist er kein Geschöpf, sofern er nicht gezeugt ist, ist er nicht Sohn, sofern er zwischen dem Ungezeugten und dem Gezeugten ist (*ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον*), ist er Gott“ [3]). Gregor kann sich hierbei nur gedacht haben, „die zur Zweiheit bewegte göttliche Einheit“ werde durch den, Vater und Sohn verbindenden, h. Geist in der Dreiheit wieder geeint.

Wenn also Gregor von Nazianz Angesichts der grossen Verwirrung seiner Zeit in der Lehre vom h. Geiste nur das für dogmatisch sicher hält, dass er, gleichwesentlich mit Vater und Sohn, eine selbständige Hypostase der Einen Gottheit bilde, so trägt er doch ausserdem noch folgende Sätze vor:

1. Der h. Geist geht aus mit dem Sohne aus dem Vater.

2. In ihm wird erkannt und angebetet der Sohn, wie in diesem der Vater.

3. Er würde nicht existiren, wenn der Sohn nicht existirte, wie dieser nicht da sein würde, wenn der Vater nicht wäre.

4. Er befindet sich zwischen Vater und Sohn, und gelangt in ihm die trinitarische Entfaltung zum Abschluss.

---

1) Orat. 24, 19.
2) Orat. 6, 22.
3) Orat. 31, 8.

§. 19.

Das zweite allgemeine Concil von Konstantinopel (381).

Die Lehre der Väter über den h. Geist erhielt, wie in deren Schriften, so auch auf verschiedenen Synoden ihren Ausdruck. Schon unter Athanasius fanden im Orient mehre Synoden Statt, auf welchen den Semiarianern oder Pneumatomachen gegenüber die Gleichwesentlichkeit des h. Geistes mit dem Vater und dem Sohne hervorgehoben wurde. Gleiches geschah unter Damasus auf Synoden zu Rom, wie auch von illyrischen und gallischen Bischöfen. Obgleich in frühern Glaubensbekenntnissen, wie in den von Marius Victorinus und Epiphanius mitgetheilten, das Verhältniss des h. Geistes zum Sohne einen formulirten Ausdruck gefunden hatte, blieb man den Pneumatomachen gegegenüber in allen jenen synodalen Entscheidungen einfach bei dem Bekenntniss der Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen stehen. Nur eine Synode zu Rom unter dem Bischofe Damasus erklärte die Gottheit des h. Geistes unter andern in der Form, „dass er wahrhaft und eigentlich aus dem Vater sei, wie der Sohn aus dem göttlichen Wesen"; indem sie gleichzeitig die Lehre der Eunomianer verdammte, „dass der h. Geist durch den Sohn gemacht worden sei". In dem dort aufgestellten Glaubensbekenntniss wird denn auch betont, dass der h. Geist sei „Gott, nicht gezeugt, nicht erschaffen, sondern dem Vater und dem Sohne angehörig, stets im Vater und im Sohne als gleichewig"[1]).

Schärfer und im engen Anschluss an Joh. 15, 26 fügte dann im Jahre 381 das Concil von Konstantinopel dem Satze des Nicänischen Symbolums: „ich glaube an den h. Geist" die Worte hinzu: „den Herrn, den Lebendigmacher, der aus dem Vater ausgeht und mit Vater und Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat". Den Beschlüssen dieses Concils traten bekanntlich Damasus und das ganze Abendland bei,

1) Bei Mansi III, 483. 487.

und so erhielt das Symbolum von Konstantinopel allgemein verbindliche Kraft. Dasselbe war gleich den Bekenntnissen der eben erwähnten Particularsynoden speciell gegen die Macedonianer oder Pneumatomachen gerichtet und ist darum nach dieser Tendenz auszulegen. Die Benennung des h. Geistes als Herrn und Lebendigmachers erfolgte aus dem Grunde, weil die Pneumatomachen den h. Geist als Diener und Geschöpf bezeichneten. Ebenso wurde nun gegen ihre Behauptung, der h. Geist sei durch den Sohn erschaffen worden, festgestellt, er gehe aus dem Vater aus, und um keinen Zweifel über seine Gottheit übrig zu lassen, beigefügt: der mit Vater und Sohn zugleich angebetet und verherrlicht, d. h. also als Gott betrachtet und behandelt wird. Der früher erwähnte Zusatz nach Joh. 16, 14: der von dem Sohne nimmt, fand in diesem Symbolum keine Aufnahme, und es fragt sich darum noch: hat das Concil durch seine Formulirung nicht jedes Verhältniss des Sohnes zum Ausgange des h. Geistes in Abrede stellen wollen?

Zur Beantwortung dieser Frage ist vor allem darauf hinzuweisen, dass das Concil sich nicht ausführlich und vollständig über die Lehre vom h. Geist auszusprechen unternahm, sondern nur dessen Gottheit formuliren wollte. Hätte es eine vollständige Lehre vom h. Geiste in das Symbolum aufnehmen wollen, so durfte wenigstens der Satz nicht fehlen, dass der h. Geist im Sohne wie im Vater, oder der Geist des Sohnes wie des Vaters sei. Nun aber genügte es, gegenüber der Lehre der Macedonianer von der Geschöpflichkeit des Geistes dessen Ursprung aus dem Wesen des Vaters zu betonen. Beizufügen, dass der h. Geist vom Sohne nehme, oder dass er vermittelst des Sohnes vom Vater sei, hatte insofern sein Bedenkliches, als eben die Macedonianer lehrten, er sei durch den Sohn geworden. Vermuthlich aus diesem Grunde vermied man den sonst schon in Symbolen gebrauchten Ausdruck vom Nehmen des h. Geistes vom Sohn, da er ohnehin zur Feststellung der Gottheit des h. Geistes überflüssig war.

Bloss der Umstand dürfte für diese Auffassung gleichsam als ein erschwerender geltend gemacht werden können, dass

nach dem Ausgang des Geistes vom Vater erwähnt wird, er werde mit Vater **und Sohn** zugleich angebetet und verherrlicht. Aber während man für das Verhältniss des h. Geistes zum Vater einen biblischen Ausdruck hatte in Joh. 15, 26, den man unverändert liess, und der zur Bezeichnung der Gottheit des h. Geistes ausreichte, wäre es höchst seltsam gewesen, wenn man bloss beigefügt hätte: der mit dem Vater zugleich angebetet wird. Hier schien es unerlässlich, auch des Sohnes zu gedenken. Nur das Eine kann man aus der Formulirung: „der vom Vater ausgeht" schliessen, dass das Concil das Verhältniss des Vaters zum h. Geiste als ein eigenartiges bezeichnen wollte, und dass also der Sohn jedenfalls in einem andern Verhältnisse zu ihm gedacht werden müsse. In welchem Verhältnisse, darüber hat das Concil unterlassen sich zu äussern. Wie Männer der damaligen Zeit, ein Cyrill von Jerusalem, ein Gregor von Nyssa, welche zu den einflussreichsten Mitgliedern des Concils gehörten, über dieses Verhältniss dachten, haben wir früher vernommen.

Die allgemeine Anschauung der damaligen Theologie dürfen wir wohl nach dem vorgelegten Material in die Formel zusammenfassen, der h. Geist gehe aus dem Vater aus durch den Sohn. Dieser Anschauung ohne Zweifel auch huldigend, haben die Väter des Concils ihr gleichwohl keine symbolische Autorität verliehen, weil die Lehre vom Ausgang aus dem Vater den Macedonianern gegenüber genügte.

§. 20.

Hieronymus.

Hieronymus, auf dem dogmatischen Gebiete weniger selbständig, ist bezüglich unseres Lehrpunktes für die Anschauung des Didymus eingetreten, dadurch nämlich, dass er im Jahre 382 dessen Wesk „über den h. Geist" übersetzte und von dem Verfasser bezeugte, in der Trinitätslehre sei er sicher katholisch. Hieronymus wird also auch der Meinung gewesen sein, der Sohn stehe zu dem Ausgang des h. Geistes in so naher Beziehung, dass man sagen könne, dieser sei aus

dem Vater und dem Sohn. Gerade Didymus war es, der, wie wir fanden, unter den Griechen dem filioque am nächsten kam.

Wenn Hieronymus einmal vom h. Geiste sagt: „Vom Vater geht er aus und wegen der Gemeinschaft der Natur wird er vom Sohne gesendet“ [1]), so widerspricht dies jener Annahme keineswegs. Denn Didymus hatte auch das: „aus dem Vater und dem Sohn“ nicht so verstanden, als ob der h. Geist in gleicher Weise, wie vom Vater, so auch vom Sohne stamme, sondern das „und“ bezeichnete nur die gemeinschaftliche, aber verschiedene Betheiligung am Ausgange des h. Geistes. Vom Vater geht er aus, das war auch nach Hieronymus das Wesentlichste. Die zeitliche Sendung erfolgt durch den Sohn, und zwar wegen der Gemeinschaft der Natur (mit dem Vater). Dieser letztere Zusatz weist auf die gewöhnliche Auffassung der Väter hin, nach welcher die Sendung des Geistes auf's Engste mit dem immanenten Leben der Gottheit zusammenhängt. Hieronymus sagt also an dieser Stelle nichts Bestimmtes über das immanente Verhältniss des Sohnes zum h. Geiste, scheint aber den Gedanken vor Augen zu haben: aus dem Vater tritt der Geist durch den Sohn heraus in die Creatur. Jedenfalls leugnet er mit jenen Worten eine Betheiligung des Sohnes an dem Ausgang des h. Geistes nicht.

§. 21.

Das erste Concil von Toledo (398 oder 400).

Die im Abendlande viel gelesene Schrift des Didymus muss dort die Formel: aus dem Vater und dem Sohn sehr in Umlauf gebracht haben. Hatte er selbst sich auch noch gehütet, geradezu vom Ausgehen des Geistes aus Vater und Sohn zu reden, als ob kein Unterschied zwischen dem Verhältniss der ersten und dem der zweiten Person zum h. Geist bestände, so konnte die Weiterbildung seiner Ausdrucksweise zu dem eigentlichen und vollen filioque nicht lange mehr auf

1) in Is. 57, 16.

sich warten lassen. Wir fanden dasselbe bereits bei Ambrosius. Das erste Glaubensbekenntniss aber, welches das filioque aufnahm, ist das der ersten Synode von Toledo gegen die Priscillianisten. Wir glauben auch, heisst es dort, „dass es einen Geist gebe, den Tröster, der weder der Vater noch der Sohn sei, sondern vom Vater und Sohne ausgehe. Der Vater also ist ungezeugt, der Sohn gezeugt, der Tröster nicht gezeugt, sondern vom Vater und Sohne ausgehend“ [1]).

Es muss freilich hierbei bemerkt werden, dass es einigem Zweifel unterliegt, ob dieses Glaubensbekenntniss der Synode vom Jahre 400, oder vielleicht erst einer spätern Synode von Toledo angehört.

Vierter Abschnitt.

Von Augustinus bis auf Maximus, den Bekenner.

§. 22.

Augustinus.

Vor Augustinus war also schon gesagt worden, dass der h. Geist „aus dem Vater und dem Sohne sei“, auch, dass er „vom Vater oder aus dem Sohne ausgehe“, und endlich von Ambrosius und auf der Synode zu Toledo förmlich, dass er „vom Vater und vom Sohne ausgehe“. Aber trotzdem müssen wir Augustin als den eigentlichen Urheber der abendländischen Lehre vom Ausgang des h. Geistes bezeichnen. Er hat in selbständiger, speculativer Weise, einigermassen absehend von den überlieferten Formeln, jene Lehre ausgebildet und Gedanken hineingetragen, welche, wenigstens in dieser Fassung, bis dahin der Theologie fremd gewesen waren.

Die orientalischen Kirchenlehrer pflanzten natürlich ihre eigene, die griechisch-theologische, Ueberlieferung fort. Die

---

1) Bei Mansi III, 1003.

abendländischen hielten sich an den die positive Ueberlieferung durch Speculation bis zu einem gewissen Grade umgestaltenden Augustin. So kam es, dass seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts die bis dahin im Wesentlichen einheitliche Lehre über den Ausgang des h. Geistes sich gleichsam in zwei verschiedene Ströme theilte, die traditionell-morgenländische und die speculativ-abendländische.

Augustinus geht von dem Grundgedanken aus, dass der h. Geist der Geist des Vaters wie des Sohnes sei[1]. „Wir glauben, so entwickelt er ausführlich diesen Gedanken, dass der h. Geist zugleich der Geist des Vaters und des Sohnes sei und gleichwesentlich und gleichewig mit Beiden. ... Ob man aber den h. Geist des guten Vaters und des guten Sohnes, weil er Beiden gemeinschaftlich ist, richtig die Güte Beider nennen könne, darüber wage ich keine voreilige, verwegene Behauptung aufzustellen; doch möchte ich eher wagen, ihn die Heiligkeit Beider zu nennen, nicht als ob er eine Eigenschaft wäre, sondern als (eigene) Substanz und dritte Person in der Trinität. Dahin führt mich nämlich als wahrscheinlicher der Umstand, dass, da der Vater Geist ist und der Sohn Geist, und der Vater heilig und der Sohn heilig, er gleichwohl eigentlich der h. Geist genannt wird, als die wesenhafte (substantialis) und gleichwesentliche Heiligkeit Beider“[2]. Hier ist schon der Gedanke, dass der h. Geist der Geist des Vaters und des Sohnes sei, zu dem weitern ausgesponnen, dass er die substantielle Gemeinsamkeit Beider bilde, ein Gedanke, der als die speculative Quelle des filioque bezeichnet werden darf. In einer Formel erscheint derselbe bei Augustin, da er die Trinitätslehre summarisch darstellt: „Der Vater allein zeugte den Sohn, und der Sohn allein wurde vom Vater gezeugt, der h. Geist aber ist sowohl des Vaters als des Sohnes Geist“[3]. Hier ist der Ausdruck a Patre Filioque procedere noch nicht gebraucht,

1) Civ. Dei XI, 10. XIII, 24, 3. Ep. 228, 10. De trin. I, 7.
2) Ibid. XI, 24.
3) Ep. 120, 13.

aber der Zeugung des Sohnes vom Vater allein gegenübergestellt, leitet die Formel „er ist des Vaters wie des Sohnes Geist“ unvermerkt zum filioque über.

Noch deutlicher tritt diese Ueberleitung zu Tage in einem andern Briefe, in welchem Augustinus sagt: „Der Vater ist bloss des Sohnes Vater und der Sohn bloss des Vaters Sohn, der h. Geist aber ist der Geist des Vaters und des Sohnes“[1]). Förmlich schon angedeutet ist das filioque in folgenden Worten, mit denen Augustin eine Entwicklung der Trinitätslehre schliesst: „Diese Drei sind alle Eins wegen des Vaters, alle gleich wegen des Sohnes, alle verbunden wegen des h. Geistes“[2]). Eins wegen des Vaters werden die drei Personen genannt, weil er der Ursprung, die Quelle der übrigen ist. Gleich wegen des Sohnes können sie nur genannt sein bei der Vorstellung, dass der mit dem Vater gleiche Sohn zu dem Ursprung des h. Geistes in einem bestimmten, so zu sagen massgebenden, Verhältnisse steht. Verbunden wegen des h. Geistes wiederum nur, wenn im h. Geist Vater und Sohn mit einander verbunden erscheinen. Eine ähnliche Andeutung des Augustinischen filioque liegt in den Worten: „Der h. Geist ist nach den h. Schriften weder bloss des Vaters, noch bloss des Sohnes Geist, sondern Beider: und darum beweist er uns die gemeinschaftliche Liebe, mit welcher Vater und Sohn einander lieben“[3]).

Diesen Gedanken führt Augustin anderswo umständlich aus, bezeichnet ihn aber nur als eine theologische Meinung. Vom h. Geiste, sagt er, sei von gelehrten und grossen Schrifterklärern noch nicht so viel gehandelt worden, dass man sein persönliches Wesen leicht erkennen könne, und wodurch es

---

1) Ep. 170, 3; n. 4 heisst es hier: Spiritus quoque sanctus non sicut creatura ex nihilo est factus, sed sic a Patre Filioque procedit, ut nec a Filio nec a Patre sit factus. Da indess das filioque in einigen Handschriften fehlt, in andern der ganze Satz von sed an, so lassen wir diese Stelle unbeachtet.

2) Doctr. christ. I, 5.

3) De Trin. XV, 27.

geschehe, dass man ihn weder Vater noch Sohn nennen dürfe, sondern nur h. Geist. Bloss nennten sie ihn noch Geschenk Gottes und sagten, er sei weder vom Vater noch vom Sohne gezeugt, stamme aber vom Vater her, von dem alles sei als dem Einen Princip. „Einige jedoch, fährt er dann fort, haben gewagt, ihn für die Gemeinschaft von Vater und Sohn und so zu sagen für deren Gottheit selbst zu halten... Diese Gottheit also, unter der man sich die gegenseitige Liebe der Beiden vorstellen soll, wollen sie den h. Geist genannt wissen." Mit Unrecht, behauptet Augustin weiter, sagten hiergegen Einige, jene Gemeinschaft, Liebe, Gottheit sei nicht substantiell. Wie sich das aber auch verhalten möge, mit unerschütterlichem Glauben sei festzuhalten, dass alle Drei gleichen göttlichen Wesens seien, aber doch nur Ein Gott[1]). Ebenso anderswo: „Der h. Geist ist die Liebe und Heiligkeit, durch welche der Erzeuger und der Erzeugte in unaussprechlicher Weise mit einander verbunden werden"[2]).

Augustin lässt aber auch selbst in der Benennung des h. Geistes als Geist des Vaters und des Sohnes die Lehre vom Ausgang aus Beiden begründet sein. „Wie also der Vater zeugte, führt er aus, und der Sohn gezeugt wurde, so sandte der Vater, und wurde der Sohn gesandt... Wie nämlich Geborensein für den Sohn so viel ist als vom Vater sein, so ist Gesandtwerden für den Sohn so viel als erkannt werden, dass er von jenem sei. Und wie für den h. Geist Geschenk Gottes sein so viel ist als vom Vater ausgehen, so ist Gesandtwerden für ihn so viel als erkannt werden, dass er von jenem ausgehe. Auch können wir nicht sagen, dass der h. Geist vom Sohne nicht ausgehe. Denn nicht umsonst wird derselbe Geist Geist des Vaters und des Sohnes genannt." Als Beweis dafür, dass der h. Geist auch vom

---

1) De fide et symb. n. 19 sq.

2) De agone christ. n. 18. Vgl. noch de symb. ad catech. serm. IV, 9. De trin. VI, 7.

Sohne ausgehe, wird dann angeführt, dass Christus nach der Auferstehung seine Jünger angehaucht habe mit den Worten: empfanget den h. Geist[1]). Aus letzterm Zusatze darf nicht etwa geschlossen werden, Augustinus meine mit dem Ausgehen vom Sohne die zeitliche Sendung. Ausdrücklich unterscheidet er „ausgehen" und „gesandt werden" von einander; die zeitliche Sendung ist ihm nur der Erkenntnissgrund, der Beweis für das immanente Verhältniss. Nur darum beruft er sich also auf jene Scene nach der Auferstehung, weil er von dem „Gesandtwerden" auf das „Ausgehen" schliesst.

Am ausführlichsten entwickelt Augustin seine Lehre über das filioque in folgender Weise: „Was er hören wird, wird er reden: damit wir erkännten, dass er nicht von sich selbst ist. Der Vater nämlich allein ist nicht von einem Andern. Denn der Sohn ist vom Vater geboren, und der h. Geist geht vom Vater aus... Was er hören wird, wird er reden: von dem wird er es hören, von dem er ausgeht. Hören ist für ihn so viel als wissen, wissen aber so viel als sein... Weil er also nicht von sich selbst ist, sondern von dem, von dem er ausgeht, von dem er sein Wesen hat, hat er auch von ihm die Erkenntniss... Von dem also hörte er, hört er und wird hören, von dem er ist; von dem ist er, von dem er ausgeht. Hier fragt vielleicht Jemand, ob der h. Geist auch vom Sohne ausgeht. Der Sohn ist nämlich bloss des Vaters Sohn, und der Vater bloss des Sohnes Vater, der h. Geist aber ist nicht der Geist Eines von ihnen, sondern Beider. — Warum also sollen wir nicht glauben, dass der h. Geist auch vom Sohne ausgehe, da er auch der Geist des Sohnes ist? Denn wenn er nicht von ihm ausginge, hätte er nicht, nach seiner Auferstehung den Jüngern erscheinend, sie angehaucht mit den Worten: empfanget den h. Geist. Was anders nämlich bezeichnete jenes Anhauchen, als dass der h. Geist auch von ihm ausging? Wenn also der h. Geist sowohl vom Vater als vom Sohne ausgeht, warum sagte denn der Sohn: er geht vom Vater aus? Warum

1) De Trin. IV, 29.

anders glaubst du, als in der Weise, wie er auf ihn zu beziehen pflegt auch was ihm [dem Sohne] gehört, von dem er auch selbst ist? .. »Meine Lehre ist nicht die meinige« .. Wenn man hier an seine Lehre denkt, die er dennoch nicht die seinige nannte, sondern die des Vaters, um wie viel mehr muss man an jener Stelle denken, dass der h. Geist von ihm ausgeht, wo er sagt: vom Vater geht er aus, statt: von mir geht er nicht aus? Von dem aber der Sohn das Gottsein hat ... von dem hat er auch, dass der h. Geist von ihm ausgeht, und darum hat der h. Geist, dass er auch vom Sohne ausgeht, wie vom Vater, vom Vater selbst." Desshalb, meint Augustin, heisse es auch vom h. Geiste nicht, er sei geboren, sondern er gehe aus. Es wäre nämlich absurd, den h. Geist den Sohn Beider zu nennen. Sohn sei Einer nur von Vater und Mutter, er gehe erst aus jenem in diese ein, und trete dann aus dieser hervor. Der h. Geist gehe aber nicht aus dem Vater in den Sohn, und dann aus diesem in die Creatur, sondern gehe zugleich von Beiden aus, obgleich der Vater es dem Sohne verliehen, dass der h. Geist auch von ihm ausgehe wie von ihm selbst[1]).

Ebenso lehrt Augustin den ewigen Ausgang des h. Geistes auch vom Sohne an andern Stellen: „In der Trinität gibt es keine zeitlichen Zwischenräume, in Folge deren man zeigen oder wenigstens fragen könnte, ob erst vom Vater der Sohn geboren worden, und dann von Beiden der h. Geist ausgegangen sei." Dann sucht Augustin durch Bibelstellen den Ausgang von Beiden nachzuweisen[2]). „Können wir also fragen, ob der h. Geist schon vom Vater ausgegangen war, da der Sohn geboren wurde, oder ob er noch nicht ausgegangen war und erst nach dessen Geburt von Beiden ausging, wo es keine Zeiten gibt? .. Darum, wer die Zeugung des Sohnes vom Vater ohne Zeit begreifen kann, der möge auch den Ausgang des h. Geistes von Beiden ohne Zeit begreifen. Wie der Vater in sich selbst hat, dass

1) Tract. in Joan. XCIX, 4 sqq.
2) De Trin. XV, 45.

der h. Geist von ihm ausgeht, so hat er auch dem Sohn gegeben, dass derselbe h. Geist von ihm ausgeht, und beides ohne Zeit, und so geht der genannte h. Geist vom Vater aus, dass man erkennt, der Sohn habe es vom Vater, dass der h. Geist auch vom Sohn ausgeht. Wenn nämlich der Sohn alles, was er hat, vom Vater hat, so hat er auch vom Vater, dass auch von ihm der h. Geist ausgeht." Der h. Geist werde nicht Sohn Beider genannt, weil der Ausgang von Beiden (de utroque processio) ihm ohne zeitlichen Anfang, ohne jede Veränderlichkeit der Natur sein Wesen (essentia) verleihe. — „Der h. Geist geht dem Ursprung nach (principaliter) vom Vater aus, und, da er ohne Zeitanfang es [dem Sohne] mittheilt, gemeinsam von Beiden. Er würde aber Sohn des Vaters und des Sohnes genannt werden, wenn .. Beide ihn gezeugt hätten. Beider Geist ist also nicht von Beiden gezeugt, sondern geht von Beiden aus[1]). In einer seiner Reden, welche Augustin über das Symbolum an die Katechumenen hielt, in welcher er namentlich dem Arianismus gegenüber die Gottheit des h. Geistes hervorhob, lehrt er, der Geist sei im Vater wie im Sohne; jenes erhelle aus den Worten: der vom Vater ausgeht, dieses aus der mehr erwähnten Scene nach der Auferstehung; er sei der Geist des Vaters und des Sohnes, „ausgehend von Vater und Sohn"[2]). Wiederum: „Der h. Geist in gleicher Weise von Beiden. — Der h. Geist des Vaters und des Sohnes, von Beiden in gleicher Weise ausgehend .. der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht werden muss .. Licht vom Lichte, ausgehend vom Vater der Lichter und von seinem Sohne, unserm Herrn Jesus Christus, mit denen er gleichwesentlich und gleichartig und gleichewig ist"[3]). Bei letzterer Stelle ist namentlich bemerkenswerth, dass Augustin sich zum Theil in den Ausdrücken

1) Ibid. n. 47.

2) De symb. ad catech. serm. II, 18.

3) Soliloqu. c. 32.

des Symbolums von Konstantinopel bewegt, seinerseits aber das filioque hinzuzufügen kein Bedenken trägt.

In den mitgetheilten Stellen ist bereits der Gedanke vorgekommen, dass der Sohn vom Vater dessen ganzes Wesen erhalten habe, damit aber auch die Qualität, den h. Geist von sich ausgehen zu lassen. Der Vater also bleibt nach Augustin das Eine Princip der ganzen Gottheit, indem mit dem Wesen des Sohnes auch dessen Verhältniss zum h. Geiste im Vater wurzelt. Diese Anschauung wiederholt er in den mannigfachsten Wendungen. Nicht so, führt er den Arianern gegenüber aus, sei der h. Geist von ihm, wie er vom Vater, da Beide vom Vater seien, jener durch Zeugung, dieser durch Ausgang. Alles, was der Sohn habe, habe er vom Vater. Das begründe aber keine Verschiedenheit der Natur, sondern zeige nur die Einheit des Princips[1]). Seinem arianischen Gegner, der den Sohn für einen geringern Gott und den h. Geist für ein Geschöpf hielt, bemerkt er: „Wenn du darum den Vater Urheber (auctorem) nennst, weil der Sohn von ihm ist, nicht er aber vom Sohne ist, und weil von ihm und dem Sohne der h. Geist so ausgeht, dass er dies dem Sohne gegeben hat, indem er ihn als solchen zeugte, dass auch von ihm der h. Geist ausginge .. so sind deine Worte auch die unsrigen"[2]). „Du fragst mich: wenn der Sohn aus dem Wesen des Vaters ist und auch der h. Geist aus dem Wesen des Vaters, warum denn der Eine Sohn sei und der Andere nicht. Siehe ich antworte, du magst es nun verstehen oder nicht: Vom Vater ist der Sohn, vom Vater ist der h. Geist, aber jener gezeugt, dieser ausgehend. Desshalb ist jener der Sohn des Vaters, von dem er gezeugt ist, dieser aber der Geist Beider, weil er von Beiden ausgeht. Aber darum sagte der Sohn, als er von jenem sprach: er geht vom Vater aus, weil der Vater der Urheber (auctor) seines Ausganges ist, der den Sohn so zeugte und durch die

1) c. Serm. Arian. n. 19. vgl. Collat. c. Maxim. n. 11.

2) Serm. c. Maxim. II, 5.

Zeugung ihm verlieh, dass auch von ihm der h. Geist ausging." Dann handelt Augustin von dem Unterschied zwischen Zeugung und Ausgang, sagt aber, Niemand vermöge denselben zu ergründen. „Es genüge uns also, schliesst er, dass der Sohn nicht von sich selbst ist, sondern von dem, von dem er geboren wurde; der h. Geist ist nicht von sich selbst, sondern von dem, von dem er ausgeht. Und weil er von Beiden ausgeht .. ist er der Geist des Vaters .. und der Geist des Sohnes genannt worden[1]). Der Heiland habe nicht gesagt, bemerkt Augustin: der Vater wird den Tröster von mir senden, sondern: ich werde ihn vom Vater senden, „dadurch zeigend, dass der ganzen Göttlichkeit (divinitas), oder besser gesagt, Gottheit (deitas) Ursprung (principium) der Vater ist. Wer also vom Vater ausgeht und vom Sohne, wird auf den zurückbezogen, von dem der Sohn geboren wurde"[2]). In demselben Werke heisst es wiederum: „Vom Vater geht der h. Geist aus ursprünglich (principaliter). Darum aber habe ich hinzugefügt »ursprünglich«, weil es sich findet, dass der h. Geist auch vom Sohne ausgeht. Aber auch das hat ihm der Vater gegeben. .. So also hat er ihn gezeugt, dass auch von ihm das gemeinsame Geschenk ausginge, und der h. Geist der Geist Beider sei"[3]).

Der Gedanke, dass das Ausgehen des h. Geistes vom Sohne in letzter Linie, ursprünglich (principaliter) vom Vater herrühre, weil eben der Sohn mit allem, was er ist und hat, vom Vater ist, war Augustin so geläufig, dass er oft gleich den griechischen Vätern sich damit begnügt zu sagen, der Sohn sei von dem Vater gezeugt, und der h. Geist gehe vom Vater aus. Namentlich thut er dies den Arianern gegenüber, deren Lehre die Hervorhebung des Gedankens nöthig machte, dass Sohn und Geist nicht aus Nichts geworden, sondern

1) Ibid. II, 14. vgl. II, 17, 4.
2) De Trin. IV, 29.
3) De Trin. XV, 29.

Beide aus dem Vater hervorgegangen seien. Wie wenig durch solche Ausdrucksweise eine Betheiligung des Sohnes an dem Ausgange des h. Geistes ausgeschlossen ist, zeigt gerade Augustin sehr deutlich. Eben in denselben Schriften, in welchen er so ausführlich und nachdrücklich das filioque entwickelt, bedient er sich unbefangen auch der eben erwähnten Formel. So z. B. in dem Commentare zum Johannesevangelium sagt er: „Vom Vater empfängt der h. Geist, von dem auch der Sohn empfängt, weil in dieser Trinität vom Vater der Sohn geboren ist, vom Vater der h. Geist ausgeht“[1]). Der arianischen Lehre gegenüber, dass der Sohn vom Vater gezeugt, der h. Geist vom Sohne erschaffen worden, erklärt Augustin, nach der h. Schrift gehe der h. Geist vom Vater aus[2]); ferner, die Gleichheit mit ihm habe der Vater Niemanden verliehen als dem Sohne, der von ihm geboren worden, und dem h. Geiste. der von ihm ausgegangen sei[3]).

Dass Augustin mit dem „Ausgehen von Beiden“ den ewigen, immanenten Ausgang meint, nicht etwa den ewigen Ausgang vom Vater und die zeitliche Sendung durch den Sohn, ist aus den mitgetheilten Stellen mehr als zur Genüge zu ersehen. Die zeitliche Sendung betrachtet er nur als einen Beweis auch für den ewigen Ausgang, und darum verwendet er wiederholt Joh. 20, 22 in diesem Sinne. Nur an Einer Stelle könnte es scheinen, als ob er den h. Geist überhaupt nicht für eine Person ansähe, und darum nicht nur den Ausgang aus dem Sohne im theologischen Sinne, sondern auch den Ausgang aus dem Vater in Abrede stellen wollte. Er wirft nämlich die Frage auf, ob der Vater auch das Princip des h. Geistes sei. Dieselbe, sagt er, sei schwierig zu beantworten. Wenn der Vater das Princip des Geistes sei, so sei er nicht bloss Princip für das, was er zeuge oder mache, sondern auch für das, was er gebe. Weil der Vater und der

1) Tract. C, 4.
2) c. Serm. Arian. n. 10.
3) Ibid. n. 27.

Sohn uns den Geist gäben, sei er nicht bloss des Vaters und des Sohnes Geist, sondern auch der unsrige. Wenn das, was gegeben werde, den Geber als Princip habe, so bildeten der Vater und der Sohn das Princip des h. Geistes[1]). Hier stehen also „zeugen", „machen" und „geben" neben einander. Das Erste bezieht sich auf den Sohn, das Zweite auf die Creatur, das Dritte auf den h. Geist. Man sieht, dass es sich an dieser Stelle zunächst nicht um die Frage handelt, ob der h. Geist auch vom Sohne ausgehe, sondern ob er überhaupt als eine göttliche Hypostase einen ewigen Ausgang aus der Gottheit habe. Dass Augustin diese Frage bejahen würde, ist niemals bezweifelt worden, und so sind wir nur noch darauf angewiesen, einen Erklärungsgrund dafür aufzufinden, warum Augustin an jener Stelle das Verhältniss des Vaters und des Sohnes zum h. Geiste im Gegensatz zu „zeugen" und „machen" ausschliesslich mit „geben" (dare) bezeichnet. Offenbar thut er es wegen der Verleihung des Geistes an die Menschen. Eben wegen dieser Verleihung gibt er auch sonst dem h. Geiste den Namen „Geschenk Gottes" und überträgt so selbst den Namen für die zeitliche Sendung auf das immanente Verhältniss. So enge und unzertrennlich ist ihm beides mit einander verbunden. Dass er in dem Worte „geben" beides, das immanente Vonsichausgehenlassen und das zeitliche Verleihen zusammenfasst, zeigt er deutlich an einer andern Stelle. „Weiter aber, sagt er, entsteht die Frage, ob, wie der Sohn nicht bloss durch die Geburt das hat, dass er Sohn ist, sondern überhaupt dass er ist, so auch der h. Geist dadurch, dass er gegeben wird, nicht bloss hat, dass er Geschenk ist, sondern überhaupt, dass er ist, ob er also war, ehe er gegeben wurde, aber noch nicht Geschenk war, oder ob er eben dadurch, dass Gott ihn [in Zukunft] geben wollte, schon Geschenk war, auch ehe er noch gegeben wurde. Aber wenn er nicht ausgeht, ohne gegeben zu werden, und also auch nicht ausgehen würde, ehe Jemand da war, dem er

1) De Trin. V, 15.

gegeben wurde, wie war er denn selbst [vor der Schöpfung] schon eine Substanz, wenn er nur ist, weil er gegeben wird, wie der Sohn nicht bloss das Sohnsein, welches beziehungsweise gesagt wird, sondern überhaupt das Sein, die Substanz selbst durch seine Geburt hat? Oder geht der h. Geist immer aus, und nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her, war aber, weil er so ausging, dass er schenkbar (donabile) war, schon Geschenk, auch schon, ehe Jemand war, dem er gegeben wurde? Etwas anderes nämlich denkt man sich bei „Geschenk" (donum), etwas anderes bei „Geschenktem" (donatum). Denn Geschenk kann etwas sein, auch ehe es gegeben wird, von Geschenktem kann man aber nur reden, wenn es bereits gegeben wurde"[1]). Augustinus will also sagen: Geschenk Gottes war der h. Geist von Ewigkeit her, als solches ging er von Ewigkeit aus dem göttlichen Wesen aus, weil er in der Zeit den Menschen geschenkt werden sollte. So nimmt demnach Augustin „geben", vom h. Geist gesagt, in dem Sinne: „von sich ausgehen lassen mit der Bestimmung, dereinst gegeben zu werden." Und so wird es klar, wie er an der oben angeführten Stelle „geben" neben „zeugen" und „machen" stellen konnte, ohne den ewigen Ausgang des h. Geistes leugnen zu wollen. Er schreibt denselben aber dann wieder dem Vater und dem Sohne zu, die er Beide als das (gemeinschaftliche) Princip des h. Geistes bezeichnet.

Ueber die wahre Anschauung Augustins kann also kein Zweifel bestehen. Er lehrt:

1. Der h. Geist ist die persönliche (substantielle) Liebe zwischen Vater und Sohn.

2. Er ist also der Geist des Vaters wie des Sohnes, und folglich geht er in gleicher Weise vom Vater wie vom Sohne aus.

3. Da der Sohn alles vom Vater besitzt, ist auch der Ausgang des h. Geistes vom Sohne im Vater begründet, und dieser demgemäss allein der Ursprung der ganzen Gottheit.

---

1) De Trin. V, 16.

Diese Lehre behandelt Augustinus allenthalben als eine feststehende, unbezweifelte. Er sucht sie mit Bibelstellen nachzuweisen und verräth nirgendwo einen Zweifel an ihrer Richtigkeit. Aber dennoch führt er sie nicht auf, wenn er das kirchliche Glaubensbekenntniss den Ungläubigen oder Häretikern entgegenhält. Bezüglich des unter n. 1 aufgestellten Satzes bemerkt er sogar, wie wir bereits fanden, dass dieser Auffassung, welche in der h. Schrift begründet sei, von Einigen mit Unrecht widersprochen werde, und fügt dann bei, wie immer dies aber auch sein möge, mit unerschütterlichem Glauben habe man festzuhalten, dass es drei gleichwesentliche Personen in der Einen Gottheit gebe. Und zwar geschieht dies in der Schrift de fide et symbolo (n. 19), in welcher es ihm darauf ankömmt, die kirchliche Lehre genau zum Ausdruck zu bringen. Bei dem Artikel vom h. Geist (n. 16) begnügt er sich in derselben Schrift auch damit, dessen Gottheit mit Vater und Sohn zu betonen. Ebenso bezeichnet er anderswo als den Inbegriff des kirchlichen Glaubens den Glauben an die drei gleichwesentlichen Personen in der Einen Gottheit, und sagt dann, es sei ein Irrthum, die Dreipersönlichkeit zu leugnen, die Häretiker kännten den Ursprung (principium) nicht, aus dem alles sei, und sein Bild, durch welches alles gebildet werde, und seine Heiligkeit, in welcher alles geordnet werde [1]). Gleichfalls betont Augustin in seinen Reden über das Glaubensbekenntniss an die Katechumenen wiederholt nur die Gottheit des Geistes als Gegenstand des kirchlichen Glaubens [2]). Endlich erklärt er in dem gegen Ende seines Lebens (421) verfassten, die kirchliche Lehre mit grosser Präcision darstellenden Enchiridion, man müsse glauben, Gott „sei eine Trinität, nämlich Vater und Sohn, vom Vater gezeugt, und h. Geist, von demselben Vater ausgehend, aber ein und derselbe

1) De agone christ. n. 15 sq.

2) De symb. ad catech. I, 13. III, 9.

Geist des Vaters und des Sohnes[1]). Und später, bei der Erklärung des Symbolums, erwähnt Augustin bloss den Glauben an den h. Geist als die dritte göttliche Person (c. 56).

Wir kommen demgemäss zu dem Schlusse, dass Augustin das filioque zwar für eine feststehende, in der Bibel begründete Lehre hielt, aber dennoch nicht zu dem unmittelbar überlieferten Glaubensinhalte, zu der fides explicita, rechnete, den er auf das einfache Bekenntniss der drei gleichwesentlichen Personen in der Einen Gottheit beschränkte. Er dachte sich hierin wohl die Lehre eingeschlossen, dass der h. Geist in gleicher Weise der Geist des Vaters wie des Sohnes sei, eine Lehre, die ihm freilich selbst mit dem filioque gleichbedeutend war.

§. 23.

Die abendländische Lehre im 5. Jahrh.: Paulin von Nola, Papst Leo I., die Synode von Toledo vom J. 447, das sog. Athanasianische Glaubensbekenntniss, Vigilius von Tapsus und Gennadius von Marseille.

Bei dem grossen Einfluss, den Augustin auf die weitere Entwicklung der abendländischen Lehre gewann, konnte es nicht anders kommen, als dass das filioque immer allgemeiner angenommen und der theologischen Speculation über die Trinitätslehre zu Grunde gelegt wurde. Jener Einfluss war so stark, dass man sogar den noch von Augustinus selbst gemachten Unterschied zwischen theologischer, wenn auch durch Bibelstellen begründeter Meinung und symbolischer Glaubensüberlieferung bei dem filioque allmälig anfing zu übersehen, wie es allerdings vielleicht schon um 400 von der Synode von Toledo geschehen war.

1. Paulin von Nola (†431) spricht sich an einer Stelle nach Art der Griechen aus: „Der Geist Gottes wie auch das

1) Enchir. c. 9. Wenn hier zwei Vaticanische Handschriften ab eodem Patre et Filio procedentem lesen, so beruht das unzweifelhaft auf einer spätern Aenderung des Textes. Darauf lassen schon die folgenden Worte schliessen.

Wort Gottes sind beide Gott, in dem Einen Haupte bleibend, und aus der Einen Quelle des Vaters hervorfliessend, aber der Sohn durch Geburt, der Geist durch Ausgang" [1]). Anderseits aber hat er bereits das filioque als eine selbstverständliche Formel für die Trinitätslehre in seinen Gedichten [2]).

2. Papst Leo der Grosse führt mit Bezug auf Joh. 16, 13, der h. Geist solle die Apostel alles lehren, aus, derselbe habe nicht etwa mehr vom Vater gelernt als der Sohn, da der Vater nichts sagen, und der Geist nichts lehren könne ohne das Wort, und darum gesagt sei: er wird von dem meinigen empfangen, weil „was der Geist empfängt, der Sohn gibt, dem es der Vater gibt (quod accipit Spiritus, Patre dante, dat Filius)" [3]). Hier ist wieder von dem immanenten Verhältniss die Rede, wenn auch in Beziehung auf die Thätigkeit der göttlichen Personen nach Aussen. Der Geist und der Sohn erscheinen als empfangend vom Vater; der Geist aber empfängt vom Sohne, während der ursprüngliche Geber der Vater ist. Man sieht, wie hier mehr der Gedanke der griechischen Väter: „durch den Sohn" durchklingt, als das Augustinische filioque, bei welchem Beide in gleicher Weise geben, wenn auch so, dass der letzte Grund des Gebens wieder der Vater ist.

Wo aber der Papst nicht in freier Weise seine Anschauung entwickelt, sondern sich in symbolischen Formeln bewegt, da ist es ganz unzweideutig das filioque, welches er lehrt. In einem Schreiben an den spanischen Bischof Turribius stellt er noch einmal die Irrthümer der Priscillianisten zusammen, und sagt, sie lehrten bezüglich der Trinität sabellianisch, als ob es nicht ein Anderer sei, der gezeugt habe, ein Anderer, der gezeugt worden, ein Anderer, der von Beiden ausgegangen [4]).

3. Im Zusammenhang mit dem vorgenannten Schreiben

---

1) Ep. 21, 3.
2) in Natal. s. Felic. IX, 93.
3) Serm. de Pentec. II, 4.
4) Ep. XV, 1.

Leo's steht die Synode von Toledo aus dem J. 447, welche den Priscillianisten gegenüber das Glaubensbekenntniss des ersten Concils von Toledo (vergl. §. 21) mit dem filioque wiederholte, wenn anders sie es nicht war, welche zuerst dieses Glaubensbekenntniss formulirte.

4. Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntniss gehört bekanntlich der abendländischen Kirche an und stammt aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. In demselben heisst es in der schärfsten Weise: „der Vater ist von Niemanden gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt; der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, noch geschaffen, sondern gezeugt; der h. Geist ist vom Vater und vom Sohn, nicht gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt, sondern ausgehend." Und am Schlusse der Trinitätslehre: „Wer also selig werden will, muss so über die Trinität denken." Dieses Symbolum hat nun zwar erst in späterer Zeit gleichsam kanonisches Ansehen in der abendländischen Kirche erhalten. Aber die scharfe Form, in welcher hier die Trinitätslehre mit dem filioque vorgetragen wird, zeigt, dass letzteres in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. im Abendlande schon ziemlich allgemein angenommen gewesen sein muss.

5. Vigilius von Tapsus (um 480) schrieb gegen die Arianer, meist unter dem falschen Namen des h. Athanasius. Gleich diesem hebt er oft den Ausgang des h. Geistes aus dem Vater hervor im Gegensatz zu der arianischen Lehre, welche ihn unter die Geschöpfe zählte. Aber dann brachte er den h. Geist auch in Beziehung zum Sohne. „Ich glaube, so formulirt er die Trinitätslehre, . . an den h. Geist, welcher dem Sohne angehört, vom Vater ausgehend." Und mit Bezug auf Joh. 15, 26: „Es steht also fest, dass in Folge der Einen göttlichen Substanz der Sohn gezeugt wurde vom Vater, nicht geschaffen, und der h. Geist vom Vater ausgeht und ganz dem Sohne angehört, wie die Quelle von der Quelle ist, und das Licht vom Lichte" [1]. Den Unterschied „vom Vater ausgehend" und „dem Sohne ange-

---

1) De Trin. lib. XI, p. 297 Migne.

hörend" macht Vigilius nur darum, weil er alles in der Trinität auf den Vater zurückführen und die Lehre von der Abhängigkeit des h. Geistes vom Sohne im arianischen Sinne bestreiten will. Dem Sohne angehören und vom Sohne ausgehen galt ihm wie Augustin als gleichbedeutend. Dies zeigt schon der Vergleich in dem zuletzt angeführten Satze. Ferner die Benennung des h. Geistes als „ausgehend, dem Vater und dem Sohne angehörig, immer in dem Vater und dem Sohn gleich ewig" (procedentem Patris et Filii, semper in Patre et Filio coaeternum). Doch, fährt er fort, sei es nur Ein Gott, der aus dem Einen Vater und alles sei, was der Vater [1]). Ausdrücklich aber erklärt Vigilius: „Ich glaube .. dass der von dem Vater ausgehende und im Sohne bleibende h. Geist, der vom Vater ausgeht, sowohl dem Sohne als dem Vater angehört, weil er auch vom Sohne ausgeht." Und dafür beruft er sich denn wie Augustin auf Joh. 20, 22. „Wie er von Gott dem Vater ausgeht, sagt Vigilius weiter, so geht er vom Sohne aus, auf dass man an die ganze Trinität als an Einen Gott glaube" [2]).

Mehr wieder eine Reminiscenz aus der griechischen Literatur ist es, wenn Vigilius mit Bezug auf Joh. 20, 22 sagt: „Wir sollen gelehrt werden, dass der h. Geist die in eigenem Leben und Wesen bleibende Hauchung des Sohnes (inspiratio Filii) sei, und glauben, dass er vom Sohn weder gezeugt noch geschaffen worden. .. Wir sagen aber, dass der Sohn Gottes die Quelle des h. Geistes sei" (mit Bezug auf Jer. 2, 13 u. a. St.) [3]).

Aber als symbolisch hat Vigilius das filioque nicht behandelt. Denn er sagt, es würde den Gläubigen hinreichen zu glauben, dass der Sohn gezeugt sei, der h. Geist aber vom Vater ausgehe [4]). Hier hat Vigilius wohl an das Symbolum von Konstantinopel gedacht. Und auch aus demselben

1) De Trin. lib. IX, p. 287.
2) De Trin. lib. XI, p. 298 sqq.
3) De Trin. lib. XII, p. 328.
4) De Trin. lib. X, p. 293.

Grunde wie dieses betont er den Ausgang aus dem Vater, darum nämlich, um dessen Gottheit sicher zu stellen. Er läugnet also damit das filioque nicht, welches er sonst so ausdrücklich lehrt, nimmt es aber auch nicht in das Glaubensbekenntniss auf.

6. Gennadius von Marseille (um 490) hat wieder einfach das „ausgehend vom Vater und vom Sohn" seinem Glaubensbekenntniss einverleibt [1]).

§. 24.

Cyrillus von Alexandrien.

Wenden wir unsern Blick wieder nach dem Orient, so begegnet uns zuerst der Patriarch von Alexandrien, der hervorragendste Vertreter der spätern athanasianischen Orthodoxie. Er hebt zunächst auch den Ausgang des h. Geistes aus dem Vater hervor, namentlich, um den Arianern gegenüber dessen Gottheit festzustellen [2]). Mitunter gedenkt er dabei auch des Sohnes, aber in der Form, dass der vom Vater ausgehende h. Geist auch der eigene Geist des Sohnes sei [3]). Dann wieder sagt er, der h. Geist gehe vom Vater aus und sei gleichsam eine Frucht oder Eigenthümlichkeit (*ποιότης*) seines Wesens [4]). Ebenso nennt er den h. Geist auch eine Eigenschaft des Sohnes. „Er wird von dem Meinigen empfangen," sagt er, heisse so viel als wenn der Honig über eine seiner physischen Eigenschaften sagte: sie wird nicht von sich dem Empfangenden mittheilen, sondern von dem Meinigen nehmen, indem die Eigenthümlichkeit von den Wesen übergehe auf das, was ohne Theilung von ihnen ausgehe. Da Christus, fährt er bald nachher fort, Wunder gewirkt habe in der Kraft des h. Geistes,

---

1) De eccl. dogmat. c. 1.

2) So de Trin. c. 19. 23 u. sonst.

3) in Ps. 113, 14. adv. Nestor. 4, 2. c. Julian. lib. 1, p. 533 Migne. Explic. XII capit. anath. 9. Apol. c. Theod. pro XII capp. p. 433 Migne. De Trin. dial. lib. 7, p. 1092 Migne.

4) Thesaur. de Trin. assert. 34.

so sei der h. Geist eine natürliche und lebendige Kraft (ἐνέργεια), und so zu sagen eine Eigenschaft der Gottheit des Sohnes. Dann aber könne der h. Geist kein Geschöpf sein; denn ein solches könne nicht mit seiner Natur in Gott und aus Gott sein; in einem solchen könne nicht wohnen die ganze Macht des Sohnes [1]). In Gott und aus Gott seiend wird hier der h. Geist genannt als [persönliche] Kraft oder „Eigenschaft" des Sohnes, wie bei irdischen Dingen die Eigenschaften aus deren Wesen stammen und in Folge dessen wirken. Wenn darum an den erwähnten Stellen Cyrill den Unterschied macht: er geht vom Vater aus und ist auch des Sohnes eigener Geist, so dürfte diese Unterscheidung wohl wieder nur besagen sollen: mit dem Sohne selbst verdanke auch der h. Geist sein Wesen dem Vater als dem Ursprunge der Gottheit. Die Art und Weise, wie Cyrill das „eigen" erklärt, legt den Gedanken nahe, er leite das Wesen des h. Geistes auch vom Sohne ab, aber natürlich nur so, dass derselbe es mit diesem zuletzt vom Vater habe.

Wiederum beweist Cyrill die Gottheit des h. Geistes durch das bekannte Bild von dem Finger und der Hand Gottes. Wie der Finger, führt er aus, von der Hand herabhängt, ohne ihr fremd zu sein, sondern mit seiner Natur in ihr sich befindend, so ist auch der h. Geist durch das Verhältniss der Gleichwesentlichkeit mit dem Sohne zur Einheit verbunden, wenn er auch von Gott und dem Vater ausgeht; denn alles wirkt der Sohn durch den ihm gleichwesentlichen Geist [2]). Wie der Finger das Wesen der Hand besitze, sagt er anderswo, und diese das Wesen des Körpers, so habe auch der Geist göttliches Wesen, mit seiner Natur im Sohne, vom Vater seiend (ἐν υἱῷ παρὰ πατρὸς φυσικῶς ὑπάρχον) [3]). An diesen Stellen, namentlich an der letztern wird es klar, warum Cyrill unterscheidet zwischen dem Ausgang des h. Geistes aus dem Vater und seinem Sein im Sohn. Es soll eben damit der Gedanke ausgedrückt werden, dass der Vater

1) Thesaur. de Trin. assert. 34.
2) in Luc. 11, 20.
3) Thesaur. de Trin. assert. 34.

der Ursprung des ganzen göttlichen Lebens sei. Dieser Gedanke schliesst aber nicht aus, dass der h. Geist mittelbar durch den Sohn und mit diesem aus dem Vater stammt. Angedeutet wird dies sogar durch den Vergleich mit dem Finger, der Hand und dem Körper. Der Finger ist unmittelbar mit der Hand verbunden, oder, wie Cyrill sogar sagt, hängt von ihr herab, und durch die Hand hängt der Finger mit dem Körper zusammen. Man erinnert sich hierbei an die alte Formel: durch den Sohn.

Auf denselben Gedanken führen uns andere Ausführungen Cyrills. Röm. 8, 9 f., meint er, werde der h. Geist das Bild des Sohnes genannt. Derselbe sei von dem Wesen des Erlösers (*ἀπὸ τῆς τοῦ σωτῆρος ὑπάρχον οὐσίας*), und der Einen Gottheit nicht fremd. Erst werde er der Geist Gottes und dann sofort Geist Christi genannt, weil alles dem Vater Eigenthümliche auf den Sohn übergegangen sei durch die Zeugung. Von dem Wesen Christi sei er (*ἐκ τῆς οὐσίας ὑπάρχον*), der ihn den Heiligen spende. Ihn, das Bild Christi, nähmen wir in unsere Seele auf, und würden dadurch zum Bilde Christi umgestaltet. Wie nämlich der, welcher den Sohn, das Bild des Vaters in sich aufnehme, damit auch den Vater habe, so besitze der, welcher den h. Geist, das Bild des Sohnes aufnehme, durch diesen den Sohn, und in ihm den Vater[1]. Auch an einer anderen Stelle zieht Cyrill aus Röm. 8, 9 den Schluss, dass der Sohn das Bild (*χαρακτήρ*) des Vaters, und der h. Geist das Bild (*ὁμοίωσις*) des Sohnes sei[2]. So wird also der h. Geist in dasselbe Verhältniss zum Sohne gebracht, in welchem dieser zum Vater steht: das Wesen des Vaters spiegelt sich im Sohne wieder, und das Wesen dessen im h. Geist, oder, was dasselbe ist: das Wesen des Vaters findet durch den Sohn hindurch seinen Ausdruck im h. Geiste.

Es kann darum nicht auffallen, wenn Cyrill, obgleich nur selten, sich der alten Formel: aus dem Vater durch den

---

1) Thesaur. de Trin. assert. 33.

2) De Trin. dial. lib. 7, p. 1089.

Sohn bedient, auch wo ausschliesslich von dem immanenten Leben die Rede ist. Wir legen weniger Gewicht auf die Ueberschrift, welche ein Abschnitt seines Johannescommentares trägt, weil diese vielleicht von anderer Hand sein könnte. Sie lautet: „Dass der h. Geist von Natur aus Gott und in dem Sohne sei, und durch ihn und in seinem Wesen“ [1]). Anderswo aber lehrt Cyrill, der h. Geist sei nicht bloss Geist des Vaters, sondern auch des Sohnes, als Einer und derselbe aus dem Vater, durch den Sohn wegen der Identität des Wesens [2]).

Sehr oft redet Cyrill von der zeitlichen Sendung des h. Geistes durch den Sohn. Wie aber überhaupt bei den Vätern die Sendung in die engste Verbindung mit dem immanenten Leben gebracht wird, so geschieht dies auch häufig von Cyrill. Er scheint die Vorstellung gehabt zu haben, dass der h. Geist aus dem Vater durch den Sohn in die Creatur ausgehe, eine Vorstellung, die wir auch bei früheren griechischen Vätern bereits fanden. Bei dieser Vorstellung wird in den Ausdrücken so scharf nicht unterschieden zwischen dem ewigen und zeitlichen Ausgang durch den Sohn, oder, wie man sonst zu sagen pflegt, zwischen dem Ausgang und der Sendung, weil man bei dem immanenten Ausgang des h. Geistes nicht stehen bleibt, sondern unmittelbar damit dessen zeitliches Heraustreten in die Creatur verbindet. Diese Verbindung wird angedeutet durch die Ausdrucksweise: aus dem Vater durch den Sohn wird der Geist ausgegossen in die Creatur. Bei Cyrill tritt dieselbe um so nachdrücklicher hervor, als er eine wesenhafte Aussendung des h. Geistes in die Creatur lehrt, und diese durch dieselbe „vergottet“ werden lässt. So wird von Cyrill die Creatur durch die Sendung des h. Geistes in die engste Verbindung zur Gottheit gebracht, und erscheint das Heraustreten des h. Geistes in die Schöpfung gleichsam als der zeitliche Abschluss der ewigen immanenten Entfaltung der Gottheit aus dem Vater durch den Sohn zum h. Geist.

Durch die Einhauchung des Geistes bei der Schöpfung

1) in Joan. lib. 11, p. 448 Migne.

2) De Trin. dial. lib. 6, p. 1009.

des Adam, sagt Cyrill, sei der göttliche Geist nicht in eine menschliche Seele verwandelt worden; denn diese sei veränderlich, jener aber unveränderlich, „da er ist der Geist Gottes und des Vaters, aber auch des Sohnes, der mit seinem Wesen aus Beiden ist (*οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν*), nämlich aus dem Vater durch den Sohn ausgegossen wird“ [1]). Mit seinem Wesen also, sagt Cyrill, sei der h. Geist aus dem Vater und dem Sohn. Freilich fügt er bei, das heisse, er werde aus dem Vater durch den Sohn ausgegossen. Dem Gedanken nach ist aber jedenfalls *οὐσιωδῶς*, „mit seinem Wesen“ auch hier wieder beizufügen, da das *ἐξ ἀμφοῖν* allein durch das folgende *ἐκ πατρός* und *δι' υἱοῦ* aufgelöst oder erklärt erscheint. Cyrill lehrt demnach eine wesenhafte Ausgiessung des h. Geistes aus dem Vater durch den Sohn. Wollen wir nun auch nicht behaupten, dass er damit ausschliesslich das immanente Leben meine, so kann doch auch nicht lediglich an die zeitliche Sendung zu denken sein, weil sonst Cyrill wohl nicht von der Ausgiessung des Wesens des h. Geistes gesprochen hätte.

In ähnlicher Verbindung erscheint bei ihm die Sendung mit dem immanenten Verhältniss zu Ps. 44, 8: „der Sohn ist der Spender des h. Geistes; denn er besitzt von Natur alles was der Vater hat.“ Deutlicher noch zu Joh. 15, 26, von dem Geiste der Wahrheit, das heisse von seinem eigenen Geiste, sage Christus, er gehe vom Vater aus. Denn wie der Geist von Natur dem Sohne angehöre, in ihm seiend und durch ihn ausgehend (*προϊόν*), so gehöre er auch dem Vater an. Denen aber der Geist gemeinsam sei, die seien auch in ihrem Wesen nicht von einander getrennt. Nicht als Diener spende der Sohn den Geist vom Vater, sondern als seinen eigenen. Zu Joh. 16, 14 bemerkt er vom h. Geist: „er ist gleichwesentlich mit dem Sohn und geht aus in göttlicher Weise durch ihn (*πρόεισι θεοπρεπῶς δι' αὐτοῦ*), indem er seine ganze höchste Macht und Kraft über alles besitzt.“ Darum, fährt er fort, sage Christus auch,

---

1) De adorat. in spir. et verit. lib. 1, p. 148 Migne.

er werde von dem Seinigen empfangen. Der Geist sei ein für sich bestehendes (persönliches) Wesen, jedoch in dem Wesen Gottes befindlich, und komme aus demselben hervor (*προκύπτει τε καὶ πρόεισι*), es ganz von Natur in sich habend. Wie der Geruch keine andere Natur habe, als das, woraus und worin er sei, so auch der h. Geist. Ausgehend durch den Sohn mit seiner Natur (*προϊὸν δι' αὐτοῦ φυσικῶς*) als sein eigener Geist mit allem, was er habe, empfange er das Seinige. Cyrill kann mit allen diesen Aussprüchen nicht bloss haben sagen wollen, der Geist werde vom Sohne in der Zeit gesandt, während er vom Vater ohne Betheiligung des Sohnes in der Ewigkeit ausgehe. Er lehrt vielmehr deutlich, der h. Geist gehe mit seiner Natur durch den Sohn hindurch, dessen ganze Macht er empfange. Hat er auch bei dem Ausgehen an das Hinaustreten in die Creatur gedacht, so ist doch damit der immanente Lebensprozess verbunden: aus dem Vater geht der h. Geist durch den Sohn in die Creatur, indem er gleichsam vorerst (begrifflich genommen) die aus dem Vater stammende Macht der Gottheit vom Sohne erhält.

In demselben Sinne sagt Cyrill weiter zu Joh. 20, 22, Christus habe die Apostel angehaucht, um zu zeigen, dass der h. Geist dem Sohne nicht fremd sei, sondern ihm gleichwesentlich, und, aus dem Vater seiend, durch ihn ausgehe; der Sohn spende den Geist aus sich; der Geist komme nicht anders über uns, als vom Vater durch den Sohn. Der Vater habe den Geist aus sich und in sich, und weil der Sohn alles besitze, was der Vater habe, so habe auch er den Geist in sich. Cyrill macht hier ausdrücklich die Unterscheidung zwischen dem Vater, der den h. Geist aus sich und in sich hat, und dem Sohn, der ihn in sich hat. Soll er nicht seiner eigenen, oft wiederholten Behauptung widersprechen, dass der h. Geist vom Sohne empfange, so kann er mit jener Unterscheidung nur sagen wollen, der Vater sei der eigentliche und letzte Ursprung des h. Geistes, aus ihm stamme er mit dem Sohne, durch den er hindurchgehe in die Creatur.

Auch an andern Stellen trägt Cyrill dieselbe Anschauung vor. Mit seiner Natur, führt er aus, geht der Geist vom Vater durch den Sohn auf die über, welche seiner bedürfen, wie aus dem Feuer Wärme im Körper entsteht. Der h. Geist hat des Sohnes ganze Macht, wie der Rauch, der aus dem Wasser aufsteigt und die erfrischt, zu denen er gelangt, die Natur des Wassers offenbart, das ihn entsandte [1]). Und wiederum: der h. Geist sei der Finger Gottes, der Sohn der Arm. Wie der Arm den Willen des Menschen vollführe, mit dem Finger salbend, „so wollen wir uns das Wort Gottes denken aus ihm und in ihm mit der Natur angefügt, so zu sagen, und verwachsen, in dem Sohne aber mit der Natur und dem Wesen vom Vater durchgehend den Geist, durch den er alles salbend heiligt.“ Mit seiner Natur aus dem göttlichen Wesen entsandt, fährt Cyrill fort, habe der h. Geist die ganze Macht des Vaters und des Sohnes. Er werde gesandt vom Vater durch den Sohn. Dann: der h. Geist sei göttlich und werde aus dem göttlichen Wesen mit seiner Natur durch den Sohn der Schöpfung dargereicht und gestalte dieselbe um nach sich. Weil er so die Schöpfung „vergotte“, müsse er auch selbst Gott sein. „Jene mit ihrer Natur aus dem Vater hervorgehende (προϊοῦσα) heiligende Kraft selbst, welche den Unvollkommenen das Vollkommene gewährt, nennen wir den h. Geist. . . Göttlich ist also der Geist, gleichsam vom Range Gottes, in uns wohnend, und, so zu sagen, heraustretend aus dem obersten Wesen, sowohl in eigenem (persönlichem) Sein (ὕπαρξις) als auch aus dem Vater seiend gedacht, durch den Sohn der Creatur dargereicht“ [2]). Wir glauben, setzt Cyrill anderswo auseinander, dass der Geist Gott mit seinem Wesen anhafte, wie dem Menschen sein Geist innewohnt. Der h. Geist besteht für sich, und es sendet ihn hervor aus seiner eigenen Natur der Vater, und

1) Thesaur. de Trin. assert. 33.

2) Thesaur. de Trin. assert. 34.

spendet ihn den Würdigen der Sohn [1]). Auch dem Sohne lässt Cyrill hier wie sonst den h. Geist innewohnen, unterscheidet aber dann die Hervorsendung (προΐησι) durch den Vater und die Spendung durch den Sohn. Der Vater also sendet ihn hervor, und aus seinem Wesen heraus, welches er auch vom Vater empfing, theilt der Sohn ihn der Creatur mit. Es liegt demnach auch hier wieder die Vorstellung von dem Durchgehen aus dem Vater durch den Sohn in die Creatur zu Grunde.

Kurz drückt Cyrill denselben Gedanken folgender Massen aus: „Der lebendigmachende h. Geist geht aus in unaussprechlicher Weise aus dem Vater und wird gespendet der Creatur durch den Sohn“ [2]). Dann sagt er wieder, Paulus deute mit der Bezeichnung „der Geist Christi“ an die Gleichheit des Sohnes mit dessen eigenem und von ihm der Natur nach ausgegossenen Geiste [3]). Darauf möchten wir zum Schlusse dieser Classe von Beweisstellen noch hinweisen, dass Cyrill es selten unterlässt, bei der Spendung oder Ausgiessung des h. Geistes durch den Sohn „mit dem Wesen“ oder „mit der Natur“ (*οὐσιωδῶς, φυσικῶς, κατὰ φύσιν*) hinzuzufügen. Schon diese Bezeichnung deutet darauf hin, dass der Begriff der Sendung bei Cyrill mit dem immanenten Leben auf's Engste zusammenhängt, dass er den h. Geist aus dem Wesen des Sohnes heraus in die Creatur eintreten lässt, und darum der gewöhnlichen Vorstellung der älteren griechischen Väter gefolgt sein muss.

Nun besitzen wir aber noch eine Reihe von Aeusserungen von ihm, in welchen er den Geist aus dem Sohne sein lässt, wie in älterer Zeit Epiphanius und Didymus, oder sich ähnlicher gleichbedeutender Formeln bedient. „Insofern, sagt er, Christus Gott ist, ist der Geist sein eigen und in ihm und aus ihm, wie es auch bei Gott und dem Vater selbst gedacht wird“ [4]). „Der h. Geist wird gedacht als nicht

1) De Trin. dial. lib. 7, p. 1080.

2) c. Jul. lib. 4, p. 725.

3) in Joan. p. 209 Migne.

4) in Joel n. 5.

fremd dem Wesen des Eingeborenen, er geht mit seiner Natur aus ihm (dem Wesen) hervor (*πρόεισι δὲ φυσικῶς ἐξ αὐτῆς*), nichts anderes seiend als er, was die Gleichheit der Natur betrifft, wenn er auch als selbständige Person gedacht wird." „In mir, lässt Cyrill Christus vom h. Geiste sagen, durchaus seiend und durch mich ausgehend und desselben Wesens seiend mit mir" [1]). Zu Joh. 16, 15 führt er aus, der Vater habe den Geist aus sich und in sich, und weil der Sohn mit dem Vater gleichwesentlich sei, habe er auch den Geist in sich als seinen eigenen. Der Geist empfange vom Vater und vom Sohne (*ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ*) das ihrige, Erkenntniss und Macht; aber nicht, als hätte er dies je einmal nicht gehabt. Der Geist sei durch ihn und in ihm (dem Sohn), vermittelst seiner wohne der Sohn wie selbst in den Heiligen, weil sein Geist, obgleich für sich seiend, nichts anderes sei als er. Paulus, sagt Cyrill, nenne Christus den einzigen Herrn, er nenne aber auch den h. Geist den Herrn, kenne also keinen Wesensunterschied zwischen Beiden, sondern „nennt ihn Herrn als den, der mit seiner Natur aus ihm und durch ihn ist." — „Der h. Geist ist dem Wesen des Sohnes nicht fremd, sondern ist in ihm und aus ihm (dem Sohn)." — Die Häretiker, sagt er weiter, meinten, der h. Geist könne nicht Gott sein, da er alles empfange. Darauf antwortet er, der h. Geist sei gleichsam eine Frucht des göttlichen Wesens, in demselben und aus demselben seiend ohne Theilung, und ohne Trennung hervorgehend und geeinigt in Folge der Gleichheit der Natur. Wenn Christus sage: was er hören wird, das wird er reden, so solle das heissen, er werde, von seinem Wesen seiend, nur solches reden, was er (Christus) haben wolle. Es sei das gerade so, wie wenn der Geist (*νοῦς*) eines Menschen von dem aus ihm kommenden Worte (*περὶ τοῦ προκύπτοντος ἐξ αὐτοῦ λόγου*) sagte: es redet nicht, was es will, sondern was es hört. Das menschliche Wort sei aber desshalb nicht unvollkommen, weil

1) in Joan. 16, 12.

es erst in dem Geist gestaltet werde, und, aus ihm nehmend, hervorkomme. Denn die Einheit der Natur versetze rasch das, was aus jenem stamme, in dieses. So verhalte es sich auch mit dem h. Geist. „Der Geist (νοῦς) Christi seiend, theilt er alles, was in ihm (Christus) ist, den Jüngern mit, nicht nach eigenem Willen, noch etwa nach dem fremden Willen dessen redend, in dem und aus dem er ist, sondern als Einer, der mit seiner Natur aus dessen Wesen hervorgeht und dessen ganzen Willen wie auch dessen Macht besitzt"[1]). Weiter sagt Cyrill an derselben Stelle zum Beweise für die Gottheit des h. Geistes, durch die Theilnahme an diesem erfolge die Neuschaffung des Menschen. „Da also der h. Geist, in uns seiend, uns mit Gott gleichförmig macht, aber hervorgeht aus dem Vater und dem Sohn, so ist es offenbar, dass er göttlicher Natur ist, mit seinem Wesen in ihr und aus ihr hervorgehend, wie auch aus dem menschlichen Munde der Hauch ausgeht". Ferner: Christus sei der Gesetzgeber, wenn der h. Geist auch so genannt werde, so komme das daher, dass er in ihm und aus ihm (dem Sohne) sei. Dann wieder: „Aus ihm (dem Sohne) seiend mit seiner Natur und von ihm in die Schöpfung geschickt bewirkt der h. Geist die Neuschaffung, die Vollendung (συμπλήρωμα) der Trinität seiend." Anderswo entwickelt Cyrill ausführlich gegen die Nestorianer, dass Christus den Aposteln den h. Geist mitgetheilt habe, nicht als einen ihm fremden, sondern als seinen eigenen. „Aus seinem Innern also (οἴκοθεν) und von ihm ist sein Geist, und davon möchte ein sicherer Beweis sein der Umstand, dass er ihn auch andern mittheilen kann." Gott, heisst es weiter, spende die Gnade des Geistes in verschiedenem Masse, bald diese, bald jene Gnade. Christus aber „sendet aus seiner eigenen Fülle den Geist, wie auch der Vater selbst, nicht in beschränktem Masse gibt er ihn"[2]). „Er ist sein (des Sohnes) Geist, durch seine unaussprechliche Natur hervorgehend und ihm gleichwesentlich;

1) Thesaur. de Trin. assert. 34.

2) Adv. Nestor. IV, 1.

und er würde ausser ihm keiner von aussen her zugeführten Macht bedürfen" [1]). Und an derselben Stelle mit Bezug auf die Worte: er wird von dem Meinigen empfangen: „denn wie der h. Geist aus dem Vater hervorgeht, seiner Natur nach ihm angehörend, so in der gleichen Weise auch durch den Sohn, ihm von Natur angehörend und ihm gleichwesentlich." Anderswo wiederum: „Er sagte von ihm, er taufe mit Feuer und dem h. Geist, den Getauften nicht als Diener einen fremden Geist verleihend, sondern als Gott von Natur mit der obersten Macht, den, der aus ihm ist und der ihm eigen ist, durch den uns auch das göttliche Ebenbild aufgedrückt wird" [2]). Ebenso nennt er auch sonst den h. Geist: „der aus ihm (dem Sohn) ist und in ihm ist und sein eigen ist" [3]). Weiter sagt er: „Wie sollen wir denn nun den Geist vom Sohne trennen, der so in ihm ist und mit seinem Wesen mit ihm vereinigt, und durch ihn hervorkömmt (*δι' αὐτοῦ προκύπτον*) und mit seiner Natur in ihm ist" [4]). Und in demselben Werke: „der Geist weiss, ohne gelernt zu haben, alles von dem, aus dem und in dem er ist [dem Zusammenhange nach: dem Sohne], und offenbart die göttlichen Geheimnisse den Heiligen." Den h. Geist vergleicht Cyrill dann mit der menschlichen Vernunft (*νοῦς*), welche den Willen der Seele nach aussen kundgibt, „in ihr seiend und, wie wir glauben, aus ihr hervorwachsend (*ἀναφύεσθαι*)" [5]).

Demgemäss lehrt Cyrill von Alexandrien:

1. Der h. Geist geht aus dem Vater aus und wird vom Sohn als der auch ihm angehörige Geist gesendet.

2. Er hat die ganze göttliche Macht des Sohnes und ist, wie des Vaters, so auch des Sohnes [persönliche oder substantielle] Eigenschaft.

---

1) Ibid. IV, 3.
2) De incarn. Unigen. p. 1240 Migne.
3) De Trin. dial. lib. 7, p. 1120.
4) in Joan. p. 209 Migne.
5) in Joan. p. 301 Migne.

3. Er ist durch den Sohn mit dem Vater verbunden, oder das Bild des Sohnes, wie dieser das Bild des Vaters ist.

4. Er geht aus dem Vater aus durch den Sohn mit seinem Wesen, alles, was der Vater und der Sohn haben, von diesen Beiden empfangend, und der Welt davon mittheilend.

5. Er ist aus dem Sohne, wie er aus dem Vater ist, oder: er geht hervor aus dem Vater und dem Sohn.

Cyrill hat nirgendwo scharf und bestimmt gesagt, was er von dieser ganzen theologischen Entwicklung für Dogma halte und was nicht. Aber einerseits lehrt er als dogmatisch gewiss den Ausgang des h. Geistes aus dem Vater als dem Ursprunge der ganzen Gottheit. Anderseits hält er stets, auch im Kampfe mit Theodoret, als unbestreitbar fest, dass der h. Geist dem Sohne angehöre, der Geist des Sohnes wie des Vaters sei. Alles andere, was er über die immanenten Beziehungen sagt, mag er wohl nur als theologische Schlussfolgerungen betrachtet haben, wenngleich diese ihm selbst als nothwendig erschienen. Der Grundgedanke, der sich durch seine zahlreichen Aeusserungen über diesen Gegenstand hindurchzieht, war wohl der: der h. Geist stammt ursprünglich aus dem Vater, inhärirt aber ebenso, wie dem Vater, auch dem Sohne und wird von diesem in die Creatur gesendet, nicht als ein ihm fremder Geist, sondern aus dessen eigenem Wesen heraustretend, ausgerüstet mit allem, was der Sohn selbst besitzt. In den Sohn war der h. Geist nach Cyrill's Anschauung natürlich gekommen durch den Vater. Und so darf man denn wohl sein ganzes System als eine weitere Ausführung der alten Formel betrachten: aus dem Vater durch den Sohn.

§. 25.

Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus.

Bei unsern bisherigen Untersuchungen sind wir noch auf keine Stelle gestossen, an welcher jede Betheiligung des Sohnes an dem immanenten Ausgange des h. Geistes in

Abrede gestellt würde. Man pflegt dagegen Aeusserungen von Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus, den bekannten Lehrern der Antiochenischen Schule, in jenem Sinne aufzufassen. Freilich hat es auch nicht an Gelehrten gefehlt, welche diese Aeusserungen anders zu deuten unternahmen.

1. In einem Glaubensbekenntnisse, welches allgemein auf Theodor von Mopsuestia zurückgeführt wird, heisst es: „Wir glauben auch an den h. Geist, der aus dem göttlichen Wesen ist, nicht Sohn, aber Gott seinem Wesen nach, jenes Wesens, dessen auch Gott der Vater ist, aus dem er seinem Wesen nach ist." Mit Bezug auf 1 Kor. 2, 12 heisst es dann weiter: „er [Paulus] trennt ihn von der ganzen Schöpfung und verbindet ihn mit Gott, aus dem er seinem Wesen nach ist, in besonderer Weise, anders als die ganze Schöpfung, die nach unserm Dafürhalten nicht ihrem Wesen nach, sondern durch Erschaffung (*αἰτίᾳ δημιουργίας*) aus Gott ist, und weder halten wir ihn für den Sohn, noch für etwas, was durch den Sohn sein Dasein empfangen hat (*οὔτε υἱὸν νομίζομεν, οὔτε δι' υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός*). Wir bekennen aber den Vater als eine vollkommene Person, und ebenso den Sohn, und in gleicher Weise den h. Geist" [1]).

Dieses Glaubensbekenntniss hat bezüglich des h. Geistes offenbar die Tendenz, dessen Gottheit hervorzuheben und ihn von allem Geschöpflichen auszuscheiden. Darum wird in verschiedenen Wendungen zunächst ausgeführt, dass der h. Geist aus dem göttlichen Wesen sei, und zwar ganz anders als man von den Geschöpfen sage, sie stammten aus Gott. Im Anschluss an diese Bemerkung heisst es dann weiter, der h. Geist sei weder Sohn Gottes, noch habe er seine Existenz durch den Sohn empfangen. Bei dieser Erklärung erinnert man sich nun sofort der Lehre der Pneumatomachen. Wie wir bereits fanden, sagten dieselben, der h. Geist sei insofern aus Gott, als alle Dinge aus Gott seien, er sei nach dem Befehle des Vaters vom Sohne erschaffen

1) Bei Mansi IV, 1348.

worden. Den Orthodoxen machten sie den Einwand, wenn der h. Geist nicht durch den Sohn geworden sei, sondern mit seinem Wesen aus dem Vater stamme gleich dem Sohne, so sei auch er Sohn Gottes. Offenbar gegen diese pneumatomachische Lehre ist jener Doppelsatz gerichtet: er ist weder Sohn Gottes, noch hat er durch den Sohn seine Existenz empfangen. Seine Herkunft aus dem Vater wird unterschieden von der des Sohnes, und dennoch wird er auch ausgesondert von dem, was durch den Sohn sein Dasein erhalten hat, d. i. von den Geschöpfen. Wir können darum nur der Ansicht sein, dass an dieser Stelle nicht die Betheiligung des Sohnes an dem immanenten Ausgang des h. Geistes aus dem göttlichen Wesen bestritten werden soll, sondern nur dessen Erschaffung durch den Sohn. Anderseits müssen wir fragen: wie konnte die Leugnung jener Betheiligung des Sohnes am Ausgange des h. Geistes schon damals in ein Glaubensbekenntniss kommen, da die Frage über das filioque noch nicht zur Streitfrage geworden, die Lehrdifferenz über diesen Punkt vielmehr erst im Entstehen begriffen war, und der Ausgang des h. Geistes aus dem Vater durch den Sohn in der griechischen Kirche allgemein gelehrt wurde? Und weiter: wie konnte in einer Ausführung, welche darauf hinauslief, den h. Geist von dem Geschöpflichen auszusondern und ihm göttliches Wesen zuzuschreiben, die Erklärung eine Stelle finden, dass er nicht durch den Sohn seinen ewigen Ausgang aus dem Vater habe? Endlich aber hätte in diesem Falle auch ein ganz anderer Ausdruck gewählt werden müssen. Niemand hatte gelehrt, der h. Geist besitze seine göttliche Existenz durch den Sohn, als ob der Vater zu derselben in keinem Verhältnisse stände. Alle, welche an der Gottheit des h. Geistes festhielten, führten seine Existenz zuletzt auf den Vater zurück. Und darum hätte in jenem Falle der Ausdruck lauten müssen: wir halten ihn weder für Gottes Sohn, noch glauben wir, dass er aus dem Vater durch den Sohn seine Existenz empfangen habe.

Der ganze Inhalt jenes Glaubensbekenntnisses des Theodor von Mopsuestia beschränkt sich demgemäss nach unserer

Meinung darauf, dass, um die Gottheit des h. Geistes und seine Verschiedenheit von dem Wesen der Geschöpfe festzustellen, sein ewiger Ursprung aus dem göttlichen Wesen des Vaters hervorgehoben wird. Warum aber in jenem zu Gunsten der Nestorianischen Lehre aufgesetzten Glaubensbekenntnisse die Geschöpflichkeit des h. Geistes ausdrücklich und ausführlich verworfen wird, ist aus der später mitzutheilenden Controverse zwischen Cyrill und Theodoret zu ersehen.

2. Von Theodoret von Cyrus haben wir mehre Aeusserungen über unsern Gegenstand, über deren Sinn nicht gestritten werden kann, andere, welche der Zeit der Nestorianischen Streitigkeiten angehören, und wie das Glaubensbekenntniss Theodors von Mopsuestia verschiedene Auslegungen erfahren haben. Wir beginnen mit den erstern.

Der Lehre der Philosophen vom *νοῦς* stellt Theodoret die christliche Trinitätslehre gegenüber in folgender Form: „aus jenem, dem Ungezeugten, entstehn der Logos und der h. Geist, der Eine als Logos aus dem *νοῦς* gezeugt, der Andere als Geist ausgehend. Denn mit dem Logos geht der Geist aus, nicht mitgezeugt, sondern mit seiend und folgend und ausgehend“ [1]). Wiederholt findet sich bei Theodoret auch die Bemerkung, der h. Geist gehe vom Vater aus und werde durch den Sohn gespendet [2]). Besonders wieder, um die Gottheit des h. Geistes hervorzuheben, betont Theodoret das Ausgehen des h. Geistes aus dem Vater. So in seinem Compendium über die Häresien, wo er gegen die Pneumatomachen von der Gottheit des h. Geistes handelt. Wir haben gelernt, sagt er dort, dass der h. Geist sein Dasein (*ὕπαρξις*) aus Gott und dem Vater hat. Aber diese *ὕπαρξις*, fügt er bei, sei keine Zeugung (*γέννησις*). Mit den Worten: der vom Vater ausgeht, zeige Christus, dass der Vater die Quelle des Geistes sei [3]). In einem Gespräche, betreffend die Impatibilität des

1) Graec. affect. curat. p. 860 Migne.

2) De Trinit. p. 1168. in 2 Cor. 3, 17.

3) Haer. fab. comp. V, 3.

Logos, bemerkt Theodoret seinem Gegner, man dürfe keine Ausdrücke gebrauchen, die nicht schriftgemäss seien, und als Beispiel davon führt er an, der h. Geist habe sein Dasein (ὕπαρξις) vom Vater, wie auch der Sohn, nur sei er nicht gezeugt, dennoch aber dürfe man ihn nicht ungezeugt (ἀγέννητος) nennen, weil dies nicht in der Schrift stehe[1]). Man sieht also: Theodoret betont allenthalben das Hervorgehen des h. Geistes aus dem Vater, namentlich, um seine Gottheit festzustellen. Da er sich sogar in den Ausdrücken auf die Schrift zu stützen beflissen war, begreift man, warum er es bei der Lehre vom Ausgang des h. Geistes einfach dabei bewendet sein liess: er geht vom Vater aus (Joh. 15, 26).

Besonders wichtig aber erscheint noch eine andere Stelle, an welcher er sich darüber auslässt, warum der h. Geist auch Geist Christi genannt werde. Es geschehe dies, sagt er ausdrücklich, nicht wie die Häretiker [die Pneumatomachen] glaubten, weil er aus Gott durch den Sohn erschaffen worden (ἐκ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ δεδημιούργηται), sondern weil er gleichwesentlich sei mit Vater und Sohn, aus dem Vater ausgehe, seine Gnade aber durch Christus mitgetheilt werde[2]). Hier wird ausdrücklich die Lehre verworfen, dass der h. Geist in dem Sinne aus dem Vater sei, dass der Sohn ihn gebildet habe wie ein Geschöpf. Dies ist derselbe Gedanke, nur wegen des δεδημιούργηται deutlicher ausgedrückt, den Theodor von Mopsuestia wiedergab mit den Worten: der h. Geist habe seine Existenz durch den Sohn. An dieser Stelle war eben wegen der Beifügung ἐκ θεοῦ das δεδημιούργηται nöthig geworden, wollte Theodoret nicht den ewigen Ausgang des Geistes aus dem Vater durch den Sohn verwerfen. „Der h. Geist hat seine Existenz durch den Sohn“ war genau dieselbe pneumatomachische Lehre wie die: „er ist aus Gott durch den Sohn erschaffen worden.“ Auch der Zusatz „aus Gott“ ist hier im Sinne der Pneumatomachen verworfen, in jenem Sinne näm-

---

1) Dial. 3.

2) in Rom. 8, 11.

lich, wonach, wie gleichfalls Theodor von Mopsuestia erwähnte, der h. Geist aus Gott sein solle wie alle übrigen Geschöpfe. Es dürfte demnach diese Stelle Theodorets zur Bestätigung für unsere Auffassung des Glaubensbekenntnisses Theodors von Mopsuestia sehr geeignet sein. Zugleich erkennt man aus derselben, warum Theodoret selbst den Ausdruck vermied, der h. Geist sei aus dem Vater durch den Sohn. Dieser Ausdruck hatte für ihn einen pneumatomachischen Klang.

Wenden wir uns nun zu der Controverse zwischen Theodoret und Cyrill von Alexandrien. Bekanntlich hatte Cyrill der Lehre des Nestorius zwölf Anathematismen entgegengestellt, in denen er die persönliche Einheit in Christus vertheidigte. In dem neunten hatte er behauptet, Christus habe seine Wunder durch den h. Geist nicht als durch einen ihm fremden Geist, sondern als durch seinen eigenen gewirkt[1]). Der Gedanke Cyrills war folgender: der h. Geist ist auch der Geist des Sohnes, gehört ihm an, inhärirt ihm; da nun Christus nicht bloss Mensch, sondern in Einer Person zugleich Gottessohn ist, so muss der h. Geist auch Christi Geist sein, Christus angehören. Diesem Gedanken gab er die oben mitgetheilte Form. Das allgemeine Concil von Ephesus (431) approbirte diese Lehre[2]).

Theodoret erhob gegen dieselbe folgende Einwendung: nur die menschliche Natur Christi sei durch den h. Geist gebildet und gesalbt worden, nicht aber der Logos. Wenn Cyrill den Geist den eigenen Geist des Sohnes nenne als gleichen Ursprunges mit ihm (*ὁμοφυές*) und aus dem Vater ausgegangen, so stimme er zu. Wenn er es aber in dem

---

1) Bei **Harduin** I, 1286: *εἴ τις φησὶ, τὸν ἕνα κύριον I. X. δεδοξάσθαι παρὰ τοῦ πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον, καὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεγρεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώπους τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμά φησι, δι' οὗ καὶ ἐνήργηκε τὰς θεοσημαίας, ἀνάθεμα ἔστω.*

2) Bei **Harduin**, I, 1622.

Sinne meine, als habe der h. Geist aus dem Sohne oder durch den Sohn seine Existenz, so weise er es als blasphemisch und gottlos zurück. Dann citirt er Joh. 15, 26 und 1 Kor. 2, 12 für den Ausgang des h. Geistes aus dem Vater resp. aus Gott[1]).

Theodoret war es darum zu thun, die beiden Naturen in Christus aus einander zu halten. Er meinte darum wohl, wenn Cyrill den h. Geist den Geist Christi nenne, so werde derselbe mit der menschlichen Natur in Christus zu nahe in Verbindung gebracht, Cyrill's Lehre von der Einheit in Christus mache auf diese Weise den h. Geist zum Geschöpf, indem derselbe als der eigene Geist einer menschlichen Natur erscheine. Dies aber war ihm wohl wieder nur denkbar, wenn man ihn nach der Lehre der Pneumatomachen als ein Geschöpf, als ein Werk des Sohnes betrachtete. So suchte er hinter der Lehre, Christus habe durch den h. Geist als den ihm eigenen seine Wunder gewirkt, den Gedanken des Macedonius. Darum erklärt er, wenn Cyrill unter dem „dem Sohne angehören" verstehe, dass der Geist mit dem Sohne denselben Ursprung habe, nämlich aus dem Wesen des Vaters, so sei er damit einverstanden. Wenn er aber den Geist in dem Sinne als dem Sohne angehörig bezeichne, dass er aus dem Sohne oder durch den Sohn seine Existenz besitze, also nicht mit dem Sohne denselben Ursprung habe, aus dem Vater, sondern im Gegensatze dazu dem Sohne sein Dasein verdanke gleich allen Geschöpfen, so sei das eine Blasphemie. Es sind die Gegensätze: gleicher Ursprung mit dem Sohne aus dem Vater, und: aus dem Sohne oder durch den Sohn wohl zu beachten. In letzterer Formel dachte sich Theodoret das „aus dem Vater", d. h. den göttlichen Ursprung des h. Geistes, geradezu geleugnet; in dem Sinne, meinte er, dürfe der h. Geist nicht der dem Sohne eigene genannt werden, als gehöre er nicht auch dem Vater an. Darum citirt er auch Joh. 15, 26 und 1 Kor. 2, 12. Darum spricht er auch von Blasphemie, von Gotteslästerung. Es wäre doch

1) Vgl. Cyrill. apol. c. Theod. pro XII capp. p. 432 Migne.

seltsam, wenn Theodoret die von so vielen berühmten Lehrern vorgetragene Anschauung, dass der h. Geist aus dem Vater durch den Sohn ausgehe, eine Gotteslästerung genannt hätte. Eine wirkliche Gotteslästerung war dagegen die Lehre der Pneumatomachen, der h. Geist stamme nicht aus dem Vater wie der Sohn, sondern habe von diesem sein Dasein als ein Geschöpf. Dass die Nestorianer solche Lehren dem Cyrill Schuld gaben, ersehen wir auch aus einem Briefe Johannes' von Antiochien an den Kaiser Theodosius. In demselben heisst es, Cyrill sei ein Arianer, Apollinarist und Eunomianer[1]). Und ebenso stimmt mit dieser Auffassung die bereits angeführte Aeusserung Theodorets überein, die Pneumatomachen meinten, der h. Geist werde Geist Christi genannt, weil dieser ihn geschaffen habe.

Eine solche pneumatomachische Auffassung lag Cyrill natürlich sehr ferne. Sie konnte ihm nur künstlich unterschoben werden als Consequenz einer Vermischung der Naturen in Christus. Er beharrte darum in einem Schreiben an Johannes von Antiochien bei seiner Lehre, der h. Geist, vom Vater ausgegangen, sei auch dem Sohne eigenthümlich, und beklagte sich darüber, dass die „Häretiker" seine Worte zu verdrehen suchten[2]). Und in der Vertheidigungsschrift gegen Theodoret an der bereits angeführten Stelle bemerkt er, es sei den Gegnern nur um die Zweiheit in Christus zu thun. Mit dieser Auffassung stimmt vollkommen überein, dass, wie in den Verhandlungen auf dem Concil von Florenz erwähnt wurde, Theodoret an Johannes von Antiochien schrieb, Cyrill sei mit ihm darin einverstanden, dass nicht aus dem Sohn oder durch den Sohn der h. Geist seine Existenz habe, sondern aus dem Vater ausgehe und der eigene Geist des Sohnes genannt werde[3]).

Die Lehre von der Zweiheit in Christus war es auch,

1) Bei Harduin I, 1540.
2) Bei Harduin I, 1705.
3) Bei Harduin IX, 298.

welche Theodor von Mopsuestia und seine Anhänger veranlasste, die bei den Alexandrinern übliche Deutung von Joh. 20, 22 zu bestreiten. Diese nämlich sagten, die Einheit in Christus folge daraus, dass er durch Anhauchen, also durch eine menschliche Handlung, den Jüngern den h. Geist mitgetheilt habe, was natürlich nur der Sohn Gottes könne. Dem gegenüber bemerkten die Nestorianer, durch das Anhauchen sei nicht die wirkliche Verleihung des h. Geistes erfolgt, sondern dasselbe sei nur ein Zeichen derselben gewesen. Sie wollten damit sagen, nicht der Mensch Christus, sondern der mit ihm verbundene Logos habe den h. Geist gespendet. In diesem nestorianischen Sinne wurde die Deutung auf dem fünften allgemeinen Concil (553) verworfen (can. 12). Und ebenso verdammte dieses Concil Jeden, der die Schriften Theodorets gegen das Ephesinische Concil und die Anathematismen Cyrills zu vertheidigen wage (can. 13)[1].

Fragen wir hiernach, ob der Streit zwischen Cyrill und Theodoret unsern Gegenstand berühre, so müssen wir mit Nein antworten. Es handelte sich darum, in welchem Verhältniss Christus zum h. Geiste stehe, ob der h. Geist der Geist des Gottmenschen sei, oder aber nur der Geist des Logos, der sich in Christus mit einer Menschennatur verbunden habe. Dass der h. Geist, vom Vater ausgegangen, der eigene Geist des Sohnes sei, darüber waren beide Parteien einig. Theodoret hielt es nur für möglich, dass Cyrill durch die Bezeichnung des h. Geistes als eigener Geist des Sohnes den h. Geist zu einem Werke, einer Schöpfung des Sohnes erniedrigen wolle, um ihn so auch zum Geiste der menschlichen Natur in Christus machen zu können. Zu diesem Argwohn mochte ihn bei seiner nestorianischen Anschauungsweise Cyrills Bemerkung führen, Christus habe durch den h. Geist als einen ihm nicht fremden, sondern eigenen Geist seine Wunder verrichtet. Aber über die Frage, ob der h. Geist bloss aus dem Vater ausgegangen, oder aber ob der Sohn in irgend einer Weise an dem ewigen Ausgang des h. Geistes aus

1) Bei Harduin III, 196.

dem Vater betheiligt sei, über diese Frage stritt man nicht. Sie hatte mit der Frage über die Einheit oder Zweiheit in Christus nichts zu thun.

Die Lehre Theodors von Mopsuestia und Theodorets von Cyrus, welche sich lediglich in biblischen Ausdrücken bewegen wollten, war also folgende:

1. Der h. Geist geht vom Vater aus, während der Sohn vom Vater gezeugt wird.

2. Er wird durch den Sohn den Menschen gesandt.

§. 26.

Gelasius von Cyzikus und Anastasius von Antiochien.

1. Gelasius von Cyzikus (um 470), der bekannte Verfasser der Geschichte des Concils von Nicäa, huldigt der gewöhnlichen Anschauung der ältern griechischen Väter. Er vergleicht die Trinität mit der Quelle, dem Fluss und dem Wasser, scheint also eine Person unmittelbar aus der andern abzuleiten. Aus dem Sohne (*ἐξ αὐτοῦ*), sagt er, empfingen wir den h. Geist, der vom Vater ausgehe und der Geist des Vaters und des Sohnes sei. Die Bibelstelle: in deinem Lichte werden wir Licht schauen erklärt er auch gleich Frühern so, dass er unter dem Licht an erster Stelle den Sohn und an zweiter Stelle den h. Geist versteht[1]).

Wenn Gelasius sagt, aus dem Sohne empfingen wir den h. Geist, als dessen eigenen, der vom Vater ausgehe, so erinnert man sich an die Lehre der Väter, besonders des Cyrill von Alexandrien, dass der h. Geist aus dem Vater ausgehe durch den Sohn in die Creatur. Es soll eben mehr sein als eine äusserliche Spendung: der Sohn lässt den Geist, der mit ihm selbst aus dem Vater stammt, aus seinem eigenen Wesen heraustreten und in die Creatur ausstrahlen. Auf denselben Gedanken führt die citirte Bibelstelle nach der ihr gegebenen Auslegung: im Sohne wird der h. Geist geschaut, d. h. der h. Geist ist der Abglanz des Sohnes, wie dieser der Abglanz des Vaters ist.

---

1) Hist. conc. Nic. II, 22.

2. Anastasius von Antiochien, wahrscheinlich aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, führt in einem Werke über die Dreieinigkeit den gewöhnlichen Satz, der h. Geist sei vom Vater ausgegangen, der Sohn von ihm gezeugt, bezüglich des h. Geistes in folgender Weise aus: „Aus dem Vater geht er aus, empfängt aber aus dem Sohne, der alles, was der Vater hat, sich zu eigen macht und besitzt“ [1]). Dann wieder: „Aus dem Vater geht er aus, empfängt aber alles, was der Sohn hat, der alles besitzt, was des Vaters ist, um offenkundig zu machen, dass es Ein und dasselbe Wesen sei dessen, der empfängt, und dessen, von dem er der Natur nach ausgeht; denn er ist nicht ausgegangen von Einem von verschiedener Natur, noch hat er etwas empfangen von Einem, der ihm nicht gleichwesentlich ist. Wenn aber desselben Wesens mit ihm sind sowohl der, aus dem er ausging, als der, von dem er empfängt, so sind auch jene nothwendig unter sich von demselben Wesen“ (n. 13).

Gleich Athanasius und vielen Anderen unterscheidet also der Verfasser strenge zwischen dem Ausgange aus dem Vater und dem Empfangen aus dem Sohne, aber auch Letzteres bringt er in der deutlichsten Weise zu dem Wesen des h. Geistes in Beziehung. Eine Betheiligung an dem immanenten Ausgange des h. Geistes nimmt er also an; aber den eigentlichen und letzten Ursprung des Geistes erblickt er im Vater. „Dem Vater allein, sagt er, ist vorbehalten das Vatersein, weil er allein der Ursprung (principium) ist, und dem Sohne das Sohnsein, weil er allein gezeugt ist, und dem Paraclet das Geistsein, weil er eigenthümlich hat den Ausgang aus dem Vater“ (n. 23).

Diese Feststellung der trinitarischen Eigenthümlichkeiten hindert Anastasius nicht, anderswo den Sohn zu dem Ausgange des h. Geistes in noch nähere Beziehung zu bringen, als an den oben mitgetheilten Stellen. Den Ausdruck des Psalmisten: „Geist seines Mundes“ erklärt er so: „So

1) De Trin. n. 12.

wird genannt der h. Geist, der Mund aber ist der Eingeborene, und der Geist hinwieder, der aus ihm ausgeht und gesandt wird, ist nicht bloss vom Vater, sondern [auch?] vom Sohne" (n. 22)[1]. Noch schärfer sagt er n. 27, Christus habe durch die Anhauchung gezeigt, dass der h. Geist „aus ihm selbst sei" (ex seipso ipsum existere), er habe ihn mitgetheilt aus sich selbst wie aus einem Schatzkasten." Auch hier haben wir also wieder die ältere Auffassung, wonach die Spendung des h. Geistes durch den Sohn mit dem immanenten Leben in engster Verbindung steht: den vom Vater ursprünglich ausgehenden h. Geist theilt der Sohn aus seinem eigenen Wesen heraus der Creatur mit, oder: der Geist geht vom Vater aus, durch den Sohn, von dem er alles, was er hat, empfängt, in die Creatur.

§. 27.

Die abendländische Lehre während des sechsten und siebenten Jahrhunderts: der Papst Hormisdas, Fulgentius, Rusticus, der Papst Pelagius I., das 3. Concil von Toledo, Gregor der Grosse, das Concil von Hatfield.

Während die Lehre in der morgenländischen Kirche im fünften und sechsten Jahrhundert, wie wir an den Beispielen des Gelasius von Cyzikus und des Anastasius von Antiochien zeigten, dieselbe blieb wie in früherer Zeit, hatte im Abendlande die Anschauung des Augustinus, wie wir fanden, bereits festen Fuss gefasst, dass der h. Geist das Band der Liebe oder der Einheit sei zwischen Vater und Sohn, dass er von Beiden zugleich ausgehe. Diese Anschauung blieb auch in den folgenden Jahrhunderten im Abendlande die gewöhnliche.

1. So sagt der Papst Hormisdas († 523) in einem Schreiben an den Kaiser Justin, in welchem er diesem die

---

1) Spiritus oris ejus, i. e. Dei dicitur Spiritus sanctus, os autem est Unigenitus, ac rursus Spiritus ex ipso procedens et missus non solum a Patre, sed a Filio.

Trinitätslehre auseinandersetzt, es sei dem h. Geiste eigenthümlich auszugehen von Vater und Sohn in der Einheit des göttlichen Wesens (sub una substantia deitatis)[1].

2. Bei dem Augustinianer Fulgentius von Ruspe († 533) tritt das filioque sehr bestimmt, und zwar als ganz unzweifelhaftes Dogma auf. Der h. Geist, sagt er, geht aus von dem Vater und dem Sohne. Der Geist gehört Jemanden an, der haucht, also wird er auf den Vater und den Sohn bezogen. Wären die Personen verschiedener Natur, so würde der Sohn nicht vom Vater gezeugt, noch würde der Geist ausgehen von Vater und Sohn. Aber weil der Sohn ein wahrer sei, darum sei auch der Geist ein wahrer, ausgehend von Vater und Sohn. Diesen Ausgang zu läugnen wäre thöricht, weil die h. Schrift deutlich lehre, dass der Sohn vom Vater gezeugt worden und der h. Geist vom Vater ausgehe[2].

So fest war das filioque damals im Abendlande bereits in dem dogmatischen Bewusstsein begründet, dass Fulgentius keinen Anstoss daran nahm, dass mit ausdrücklichen Worten in der Schrift nur der Ausgang des Geistes vom Vater zu finden ist. Ja er ging so weit, trotzdem das filioque in der strengsten Weise als Dogma einzuschärfen, gerade wie es in dem sog. Athanasianischen Glaubensbekenntnisse geschieht: „Halte durchaus fest und bezweifle es in keiner Weise, dass derselbe h. Geist, welcher der Eine Geist des Vaters und des Sohnes ist, vom Vater und vom Sohne ausgeht.“ Um biblische Beweise für diese Lehre zu haben, zieht er dann Is. 11, 4. Joh. 20, 22 u. a. an, und beruft sich darauf, dass der Sohn der Mund des Vaters heisse, der h. Geist aber aus diesem ausgehe der Schrift gemäss[3].

Wenn Fulgentius an einer andern Stelle sagt, der h. Geist

---

1) Ep. 79. Es muss freilich hierbei bemerkt werden, dass die Ursprünglichkeit gerade der fraglichen Worte nicht über allen Zweifel erhaben ist.

2) De Trin. c. 2.

3) De fide c. 11, vgl. c. 1. 2.

gehöre dem Vater und dem Sohne an, gehe mit seinem ganzen Wesen aus dem Vater aus und bleibe mit seinem ganzen Wesen in Beiden (totus de Patre procedens, totus in utroque consistens)[1]), so ist zu bemerken, dass es sich hier wieder um die Widerlegung der Arianer handelt. Es kam darum dem Verfasser nur darauf an, die Gleichwesentlichkeit der drei Personen hervorzuheben, und nicht darauf, eine erschöpfende Darstellung der Trinitätslehre zu liefern.

3. Der römische Diakon Rusticus, bekannt aus dem Dreikapitelstreit, thut bei einer Auseinandersetzung der Trinitätslehre folgende merkwürdige Aeusserung: „Der h. Geist geht vom Vater aus. .. Einige aber von den Alten haben auch das den Eigenthümlichkeiten [der göttlichen Personen] hinzugefügt, dass, wie der Geist nicht mit dem Vater den Sohn von Ewigkeit her zeugte, so auch der Geist nicht ausgehe vom Sohne wie vom Vater. Ich aber bekenne, dass zwar der Sohn den Geist nicht von Ewigkeit her zeugte (denn wir reden auch nicht von zwei Vätern); ob er aber in derselben Weise (eodem modo) vom Sohne ausgehe wie vom Vater, die Frage halte ich noch nicht für vollständig gelöst“[2]).

Hier, also um 553, begegnet uns zuerst, so viel wir finden, die Erwähnung einer Controverse über das filioque. Ob Rusticus an bestimmte Stellen gedacht hat, an denen der von ihm mitgetheilte Gedanke vorkam, wissen wir nicht. Man darf wohl hierhin rechnen alle Aeusserungen aus früherer Zeit, in denen dem Vater die Spiration des h. Geistes zugeschrieben wird, und nicht dem Vater und dem Sohn. Dies war aber, wie wir fanden, bei den Griechen die gewöhnliche Ausdrucksweise, selbst bei denen, welche den h. Geist durch den Sohn aus dem Vater ausgehen liessen oder gar sagten, er sei aus dem Vater und dem Sohn. Wenn sie es unternahmen, die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen

1) Respons. c. Arian. p. 224 Migne.

2) c. Acephal. disput. p. 1237 Migne.

Personen festzustellen, so hiess es doch immer: der Vater habe die, dass er den Sohn zeuge und den h. Geist ausgehen lasse, der Sohn die, dass er vom Vater gezeugt werde, und der h. Geist die, dass er vom Vater ausgehe, wenn sie dies auch stillschweigend ergänzten durch den Gedanken: indem er vom Sohne nimmt, oder durch ihn vom Vater sein Wesen hat. Durch Augustin war nun im Abendlande der abweichende Lehrtropus begründet worden, dass der h. Geist die persön liche Verbindung sei zwischen Vater und Sohn. Bei dieser Auffassung verstand sich die Lehre von selbst, dass er ausgehe vom Vater wie vom Sohne. Die Spiration wurde nun gleichsam eine zweiseitige und die Einheit in Gott dadurch gerettet, dass man hinzufügte, dass der Sohn den h. Geist spirire, habe er eben auch vom Vater, die Spiration geschehe in Einem gemeinschaftlichen Akte des Vaters und des Sohnes. Bei der Darstellung der Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen sagte man aber fortan, im Unterschiede von der ältern griechischen Ausdrucksweise: der h. Geist gehe aus wie vom Vater so auch vom Sohne. Bezüglich dieser Differenz wollte sich nun Rusticus nicht entscheiden, jedenfalls im Hinblick auf die im Orient herrschende Ueberlieferung. Er bezeichnet die Frage, ob der Geist in derselben Weise vom Sohne ausgehe wie vom Vater, als noch ungelöst. Daran hat er jedenfalls nicht gezweifelt, dass der Sohn in irgend einer Weise zum Ausgang des h. Geistes in Beziehung stehe, da er selbst die Richtigkeit des vollen, abendländischen filioque nicht bestimmt in Abrede stellt, sondern nur noch nicht als erwiesen betrachtet.

4. Der Papst Pelagius I. († 560) hat sich in dem von ihm aufgestellten Glaubensbekenntniss im Wesentlichen an die Bestimmungen von Konstantinopel gehalten und nur gesagt, der h. Geist gehe vom Vater aus und sei der Geist des Vaters und des Sohnes[1]). Man sieht hieraus, wie aus der eben besprochenen Aeusserung des römischen

1) Ed. Migne p. 409.

Diakon Rusticus, dass man gerade in Rom damals das filioque noch nicht für eine ausgemachte Sache hielt.

5. Ungefähr dreissig Jahre später, als der römische Diakon Rusticus erklärt hatte, die Frage wegen des filioque sei noch nicht gelöst, wagte man zuerst in Spanien auf einer gegen die Arianer gehaltenen Synode, der dritten zu Toledo (589), das filioque in das ökumenische Glaubensbekenntniss von Nicäa - Konstantinopel einzuschieben. Anstatt ex Patre sagte man ex Patre et Filio procedentem [1]). Dem Symbolum vorauf geht eine Exposition gegen die Arianer, in welcher es heisst: „In gleicher Weise ist von uns zu bekennen und zu lehren, dass der h. Geist ausgehe vom Vater und vom Sohne und mit dem Vater und dem Sohne von Einem Wesen sei" [2]). Mit dem Zusatze filioque wurde das Glaubensbekenntniss in der Folge auf einer ganzen Reihe Spanischer Synoden während des 7. Jahrhunderts wiederholt. Der Grund, wesshalb man das filioque dem Symbolum von Konstantinopel beifügte, lag wohl darin, dass die Arianer die Formel: der aus dem Vater ausgeht, zu dem Beweise zu verwerthen suchten, der Sohn sei geringer als der Vater, da der h. Geist aus diesem, aber nicht aus jenem ausgehe. So sollte also jetzt durch das filioque von Neuem die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater festgestellt werden. Indessen drang der zu Toledo aufgebrachte Gebrauch, das kirchliche Glaubensbekenntniss mit jenem Zusatz zu recitiren, damals in der Kirche nicht durch.

6. Der Papst Gregor der Grosse († 604) blieb bei der gewöhnlichen abendländischen Lehrform. Er lehrt: der h. Geist geht aus von dem Vater und dem Sohne [3]). Bemerkenswerth ist noch eine andere Stelle, an welcher er die Sendung mit dem immanenten Leben nicht bloss in nahe

1) Bei Mansi IX, 981.

2) Ibid. p. 978.

3) Dial. II, 38. In der griechischen Uebersetzung heisst es freilich statt: a Patre semper procedat et Filio, der morgenländischen Lehrform entsprechend, wie wir sie namentlich bei Johannes von Damaskus finden werden, *ἐκ τοῦ πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ υἱῷ διαμένει.*

Beziehung bringt, sondern geradezu damit identificirt, also wohl für eine anthropomorphitische Bezeichnung der ewigen Akte hält. „Gesandt werden", sagt er, heisse beim Sohne so viel als „gezeugt werden", beim h. Geist sei es so viel als „ausgehen". Seine Sendung sei der Ausgang selbst, durch den er vom Vater und vom Sohne ausgehe. Wie es darum vom h. Geist heisse, er werde gesandt, weil er ausgehe, so heisse es vom Sohne, er werde gesandt, weil er gezeugt werde [1]).

7. Auch im Streite gegen die Monotheleten hielt man im Abendlande an dem filioque fest. So erklärt die Englische Generalsynode von Hatfield unter dem Erzbischof Theodor von Canterbury im Jahre 680, sie nehme die fünf allgemeinen Concilien und das römische Concil unter Martin I. (das erste im Lateran) an, und auf Grund dessen bekennt sie sich zu der Lehre von dem Ausgang des h. Geistes aus Vater und Sohn [2]).

Fünfter Abschnitt.

Von Maximus dem Bekenner bis auf Karl den Grossen.

§. 28.

Maximus, der Bekenner.

Maximus, der eifrige Bekämpfer der Monotheleten im Orient, der zeitweilig in Rom eine Zufluchtsstätte fand, stand in der Lehre über den Ausgang des h. Geistes ganz auf dem Standpunkt der morgenländischen Ueberlieferung. In einem mitunter, aber mit Unrecht bezweifelten Fragment sagt er:

---

1) in Evang. hom. 26, 2.

2) Bei Mansi XI, 177.

„Der h. Geist, wie er von Natur, seinem Wesen nach Gott dem Vater angehört, so ist er auch von Natur, dem Wesen nach Geist des Sohnes, indem er mit seinem Wesen aus dem Vater durch den gezeugten Sohn in unaussprechlicher Weise ausgeht“[1]).

Maximus erwähnt denn auch die Differenz zwischen Orient und Occident in der Lehre vom Ausgang des h. Geistes; und zwar so, dass bereits der Anstoss erkennbar wird, den die Orientalen an dem filioque nahmen. Er schreibt nämlich an den Presbyter Marinus, man tadle im Orient das Synodalschreiben des Papstes Martin I, weil es in demselben heisse, dass der h. Geist auch aus dem Sohne ausgehe. Aber die Lateiner zeigten mit vielen Stellen, dass sie den Sohn nicht für den Urgrund (*αἰτία*) des Geistes hielten, sie erkennten für Sohn und Geist nur den Vater als den Einen Urgrund an und wollten nur ausdrücken, dass der Geist durch den Sohn hervorgehe (*προϊέναι*), und auf diese Weise den Zusammenhang und die Unveränderlichkeit (*τὸ συναφὲς καὶ ἀπαράλλακτον*) des göttlichen Wesens klar stellen[2]).

Dem abenländischen filioque gibt also Maximus den Sinn, dass dadurch die Einheit und Gleichheit des göttlichen Wesens [in Vater und Sohn] gewahrt werden solle. Er wollte wohl sagen, wegen der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn sei eine Betheiligung des Letztern am Ausgange des Geistes aus Ersterm nothwendig. Dies, meinte er, sei der Gedanke der Lateiner bei dem filioque, nicht etwa, der Geist habe zwei neben einander stehende Urgründe (*αἰτία*), Vater und Sohn. In dem filioque fand also Maximus nur eine andere Ausdrucksweise für das griechische: durch den Sohn.

Der römische Bibliothekar Anastasius († 886), der diese Stelle einem Diakon Johannes in der Uebersetzung mittheilte, hat die Sache in Verwirrung gebracht, wenn er dazu bemerkt, Maximus sage mit Recht, dass die Verschiedenheit zwischen

---

1) Fragm. Migne 1, 1461.
2) ad Marin. p. 133 Migne.

dem morgenländischen und dem abendländischen Lehrtropus nur in der Ausdrucksweise bestehe, indem die Lateiner unter der processio des Geistes vom Sohne die Sendung verständen. Maximus hatte von Sendung nichts gesagt, sondern nur vom „Hervorgehen“ (προϊέναι) des Geistes durch den Sohn gesprochen. Auch war es eine offenkundige Unwahrheit, dass die Lateiner mit ihrem filioque die Sendung durch den Sohn ausdrücken wollten, wie aus den vorstehenden Ausführungen klar erhellt. Zu diesem Missverständnisse wurde er wohl nur durch die angeführte Stelle aus Hieronymus verleitet, der h. Geist gehe aus dem Vater aus und werde „wegen der Gemeinschaft der Natur“ vom Sohne gesendet.

§. 29.

Johannes von Damaskus.

Johannes von Damaskus hat bekanntlich für die morgenländische Kirche die Bedeutung des klassischen Dogmatikers. Er fasste die Lehre der griechischen Kirchenväter compendiös zusammen und stellt insofern in seiner Person gleichsam den Inbegriff der griechischen Ueberlieferung dar. Wir beginnen mit den beiläufig bei ihm vorkommenden Aeusserungen, um dann mit seiner Gesammtdarlegung des Dogma's vom h. Geist in seiner Dogmatik zu schliessen.

In einer Homilie bemerkt er, der h. Geist sei der Geist Gottes und des Vaters, als der von ihm ausgegangene (ἐκπορευόμενον), er werde auch Geist des Sohnes genannt, da er durch den Sohn erscheine (φανερούμενον) und der Creatur mitgetheilt werde, aber nicht, als ob er aus ihm seine Existenz hätte (οὐκ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὕπαρξιν)[1]. Johannes von Damaskus will an dieser Stelle nicht sagen, der h. Geist werde nur darum Geist des Sohnes genannt, weil er durch ihn in der Zeit gesendet werde. Mit einer solchen Behauptung würde er sich selbst an zahlreichen Stellen widersprechen. Er würde dadurch in Wider-

1) Hom. in Sabb. s. n. 4.



spruch treten mit der niemals bezweifelten Lehre der gesammten alten Kirche und aller Väter. Denn selbst Theodoret wagte nicht zu leugnen, dass der h. Geist auch dem Sohne seinem Wesen nach angehöre. Diese immanente Wesensbeziehung des h. Geistes zum Sohne, nicht bloss die zeitliche Sendung war der Grund, wesshalb man den h. Geist auch den Geist des Sohnes nannte. Ausserdem fällt es auf, dass Johannes die beiden Begriffe neben einander stellt: das *φανεροῦσθαι*, Erscheinen oder Offenbarwerden, und das Mitgetheiltwerden an die Creatur. Schwerlich hat er sich tautologisch ausdrücken wollen. Und so führt alles auf den Gedanken, dass er durch das *φανεροῦσθαι* nicht die zeitliche Offenbarung, sondern das immanente Erscheinen des h. Geistes aus dem Vater durch den Sohn bezeichnen wollte. Diese Deutung würde nicht bloss der früher behandelten Ausdrucksweise älterer Väter entsprechen, sondern auch mit der sonstigen Lehre des Damasceners übereinstimmen. Aber trotz jenes Erscheinens des Geistes durch den Sohn hat er doch nicht aus diesem seine Existenz. Der Vater allein ist der Urgrund seines Daseins als der einheitliche Ursprung des ganzen göttlichen Lebens. In diesem Sinne, vielleicht auch an den macedonianischen Irrthum denkend, bemerkt Johannes, der h. Geist heisse nicht Geist des Sohnes, als ob er aus diesem seine Existenz besässe.

Diesen Gedanken, welchen wir bereits als den Grundgedanken der griechischen Lehre vom h. Geist bezeichneten, dass der h. Geist durch Ausgang aus dem Vater stamme, wie der Sohn durch Zeugung, spricht Johannes von Damaskus unumwunden aus, indem er die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen feststellt. „Der h. Geist, sagt er, geht aus, ist weder der Urgrund noch der Ungezeugte. Denn er hat zum Urgrunde und zur Quelle (*αἰτία καὶ πηγή*) den Vater, aus ihm hervorgehend (*προερχόμενον*), nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgang, auf dass Ein Vater sei, Ein Sohn, Ein h. Geist. . . . Denn Kräfte (*δυνάμεις*) des Vaters sind der Logos und der h. Geist; darum auch Ein Gott, aber wenn auch Kräfte, so doch keine unpersön-

lichen“ [1]). Ebenso an einer andern Stelle: „Wenn ich auch von drei Personen rede, so doch nur von Einem Anfang (ἀρχή); denn der Vater ist der Anfang des Sohnes und des Geistes, nicht der Zeit, sondern der Ursache nach. Denn aus dem Vater ist der Logos und der Geist, wenn auch nicht nach dem Vater. Wie nämlich aus dem Feuer das Licht kommt, und das Feuer der Zeit nach nicht vor dem Lichte ist (denn es kann kein lichtloses Feuer geben, Anfang aber und Ursache ist das Feuer für das aus ihm kommende Licht), so ist auch der Vater Anfang und Ursache des Logos und des Geistes; denn aus dem Vater ist der Logos und der Geist. .. Einen Anfang also bekenne ich als die natürliche Ursache (αἴτιον φυσικόν) für den Logos und den Geist, nämlich den Vater [2]).

Aber trotz dieser scharfen Betonung des Gedankens, dass es in Gott nur Einen Urgrund gebe für Sohn und Geist, nämlich den Vater, fährt der Verfasser in derselben Schrift (n. 5) fort: „Ich sage nicht, dass er, der früher nicht Vater war, später Vater geworden sei, sondern immer hatte er aus sich seinen Logos und durch seinen Logos aus sich seinen Geist als ausgehend.“ Man sieht also: der schärfste Ausdruck des Gedankens, dass Sohn und Geist in dem Vater ihren Ursprung haben als in dem einzigen Urgrunde der Gottheit, schliesst den andern Gedanken nicht aus, dass der Geist durch den Sohn aus dem Vater stamme. Beide Gedanken verbindet der Damascener auch an einer andern Stelle mit einander: „Der h. Geist geht aus dem Vater hervor (προϊόν) durch den Sohn und Logos, aber nicht als Sohn (οὐχ υἱκῶς). Der Geist ist die persönliche Hervorbringung (ἐκπόρευμα καὶ πρόβλημα) aus dem Vater, dem Sohne angehörig, doch nicht aus dem Sohn, als Geist (Hauch) des Mundes Gottes, der das Wort ausspricht“ [3]). Das προϊέναι bezeichnet hier offenbar, wie an der angeführ-

1) De recta sententia n. 1.
2) c. Manich. n. 4.
3) De hymno Trisag. n. 28.

ten Stelle des Maximus, das immanente Hervorgehen, nicht die zeitliche Sendung. Es geschieht durch den Sohn, aber nicht aus dem Sohne, als ob dieser der Urgrund des h. Geistes wäre. Der Geist ist und bleibt das *ἐκπόρευμα καὶ πρόβλημα* des Vaters. Aber wie der aus dem Geiste des Menschen hervorgehende Gedanke in dem gesprochenen Worte Gestalt gewinnt, in dem Hauche des Mundes das Wort erscheint, welches aus dem menschlichen Geiste stammt, so drückt sich im h. Geiste der aus dem Vater stammende Logos aus.

Dieser letztere Vergleich mit ähnlichen andern begegnet uns an mehrern Stellen des Johannes. Allgemein nennt er, wie wir es wiederholt bei den ältern Vätern fanden, den h. Geist das Bild des Sohnes, den er seinerseits wieder als das Bild des Vaters betrachtet. „Der h. Geist ist das Bild des Sohnes ... sich bloss von ihm durch den Ausgang unterscheidend. Denn der Sohn ist gezeugt, geht aber nicht aus; und der Sohn eines jeden Vaters ist dessen natürliches Bild“ [1]). Dann aber geht Johannes zu speciellen Vergleichen über. „Wie *νοῦς*, der Vater, und der Logos, der Sohn, und der h. Geist Ein Gott sind, so auch bilden der *νοῦς* und das Wort (*λόγος*) und der Hauch (*πνεῦμα*) Einen Menschen“ [2]). Ferner vergleicht er die Trinität mit der Sonne, dem Licht und dem Strahl; mit der Quelle, dem Wasser (*νᾶμα*) und dem Strom (*προχοή*), mit dem Rosenstamme, der Blume und dem Geruche [3]). Alle diese Vergleiche drücken den Gedanken aus, dass aus dem Vater der Sohn stammt, und durch diesen der h. Geist. Jedes Nachfolgende ist eine Bildung des Vorhergehenden, aber auch das Dritte wurzelt durch das Zweite im Ersten. Das gesprochene Wort ist der Ausdruck des gedachten, dieses aber stammt aus dem menschlichen Geiste. Der Strahl ist eine Gestaltung des Lichtes, dieses aber stammt aus der Sonne; der Strom eine Gestaltung des

---

1) De imag. III, 18.
2) Ibid. III, 20.
3) Ibid. III, 21.

Wassers, dieses aber kömmt aus der Quelle. Der Geruch endlich kömmt von der Blume, diese aber aus dem Rosenstamm.

Bei letzterm Vergleiche könnte vielleicht Jemand denken, es sei nur von der Mittheilung des h. Geistes die Rede, da „der Wohlgeruch" doch wohl nur eine Wirkung, nicht aber ein Wesen versinnbilden solle. Diese Auffassung wird durch eine anderweitige Aeusserung des Damasceners widerlegt. „Der (menschliche) Geist und das Wort und der Hauch (πνεῦμα) bilden Einen Geist (νοῦς) und nicht drei Geister, wie der Stamm der Rose und die Blume und der Wohlgeruch, ein jedes von ihnen Rose genannt wird und ist, und nicht drei Rosen heissen bei der Aufzählung, sondern Rose ist die Wurzel und der Zweig und die Blume" [1]). Man sieht hieraus, dass „der Wohlgeruch" als drittes Wesen, nicht als blosse Wirkung gedacht ist, wesshalb der Verfasser den Vergleich auch variirt und statt: Stamm, Blume, Wohlgeruch setzt: Wurzel, Zweig, Blume.

In seinem Hauptwerke, der im Orient als klassiseh behandelten Dogmatik, spricht sich Johannes von Damaskus folgendermassen aus:

„Ueber den Geist Gottes sind wir belehrt worden, dass er dem Logos folgt und seine Kraft offenbart (φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν). .. Wir denken ihn nicht als einen unpersönlichen Hauch .. sondern als eine wesenhafte Kraft (δύναμιν οὐσιώδη), die als eigene Person geschaut wird und aus dem Vater hervorgeht und im Logos ruht (ἀναπαυομένη) und ihn offenbart (αὐτοῦ οὖσα ἐκφαντική), die nicht getrennt werden kann von Gott, in dem sie ist, und von dem Logos, dem sie folgt. .. Denn es fehlte niemals dem Vater der Logos, noch dem Logos der Geist" [2]). Hier ist augenscheinlich nur von dem immanenten Leben die Rede. Der Geist geht aus dem Vater aus, folgt dem Logos, ruht in ihm, bringt seine Kraft zur Erscheinung,

---

1) c. Manich. n. 8.
2) De fide orthod. I, 7.

fehlte ihm nie, wie der Logos nie dem Vater. Der Ausspruch, dass der h. Geist die Kraft oder das Wesen des Logos zur Erscheinung bringe, kann in diesem Zusammenhange nur so gemeint sein, wie Johannes mit den Vätern auch sagt, der Geist sei das Bild des Sohnes. In dem Wesen des h. Geistes tritt das des Sohnes zu Tage.

Bei einer Umschreibung des Symbolums (I, 8) bestimmt der Damascener die Eigenthümlichkeit des Vaters dahin, dass er allein Anfang und Ursache von allem sei, der Vater des Eingeborenen, und der Hervorbringer (προβολεύς) des h. Geistes. Den Artikel vom h. Geist führt er dann, anknüpfend an die Worte des Symbolums von Konstantinopel, folgendermassen aus: „In gleicher Weise glauben wir auch an Einen h. Geist, den Herrn und Lebendigmacher, *der aus dem Vater ausgeht und im Sohne ruht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird*, als gleichwesentlich und gleichewig, der Geist aus Gott .. in allem ähnlich (ὅμοιον) dem Vater und dem Sohn, *aus dem Vater ausgehend und durch den Sohn mitgetheilt.*“ .. Dann heisst es weiter: „Der Vater ist Anfang und Ursache des natürlichen Beschaffenseins für Alle. Der Sohn ist aus dem Vater durch Zeugung, der h. Geist ist auch aus dem Vater, aber nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgang. .. Alles, was der Sohn hat, hat auch der Geist aus dem Vater, und auch das Sein selbst, und wenn der Vater nicht wäre, wäre weder der Sohn noch der Geist, und wenn der Vater etwas nicht hätte, hätte weder der Sohn es noch der Geist. Und wegen des Vaters, d. h. weil der Vater ist, ist der Sohn und der Geist, und wegen des Vaters haben der Sohn und der Geist alles, was sie haben, d. h. weil der Vater es hat. .. Einer ist in Wahrheit Gott, Gott und der Logos und sein Geist .. der Eine Gott, die h. Dreiheit, indem auf Eine Ursache Sohn und Geist zurückgeführt werden. .. Ein h. Geist, der Geist, der ausgeht (προϊόν) aus dem Vater, nicht als Sohn, sondern durch Ausgang. .. Vom Geist sagen wir sowohl, *dass er aus dem Vater sei, als auch nennen wir ihn des Vaters; dass*

er aus dem Sohne sei, sagen wir nicht, nennen ihn aber des Sohnes .. und wir bekennen, dass er durch den Sohn offenbar geworden und uns mitgetheilt werde. Denn er hauchte seine Jünger an und sprach zu ihnen: empfanget den h. Geist; wie aus der Sonne der Strahl und die Erleuchtung ist: denn sie ist die Quelle des Strahles und der Erleuchtung; durch den Strahl wird uns die Erleuchtung mitgetheilt, und diese ist es, die uns erleuchtet, und an der wir Theil nehmen."

Bemerkenswerth erscheint hier zunächst, dass bei der Umschreibung des Symbolums von Konstantinopel Johannes einen Zusatz macht, der gleichsam die Analogie, oder wenn man will, den Gegensatz zu dem lateinischen filioque bildet. Er bedient sich genau der Worte des Symbolums, schiebt aber hinter: der vom Vater ausgeht, ein: und im Sohne ruht. Bedenkt man, dass zu seiner Zeit die Differenz zwischen Orient und Occident in jenem Lehrstücke bereits besprochen wurde, wie wir aus Maximus wissen, ja dass die Synode von Toledo eben jenes Symbolum bereits um das filioque bereichert hatte, so kann man sich kaum des Eindruckes erwehren, Johannes habe der Lehre des Occidentes: „aus dem Vater und dem Sohn" die des Orientes: „aus dem Vater ausgehend und im Sohne ruhend" gegenüberstellen wollen. Schwieriger ist die Frage, was er mit dem Ausdrucke: im Sohne ruhend habe sagen wollen. Wir vermuthen, er habe denselben Gedanken damit ausdrücken wollen, wie mit den Worten: der Geist sei nicht aus dem Sohne, wohl aber des Sohnes Geist. Aus dem Vater, als dem einzigen Urgrunde der Gottheit, wollte er wohl sagen, geht der Geist aus, aber er ist in dem Sohne, gehört dem Sohne an.

Weiter erscheint bemerkenswerth, dass Johannes wieder des gewohnten Bildes sich bedient von der Sonne, dem Strahl und der Erleuchtung, wie er hier sagt statt Licht. Strahl und Erleuchtung, bemerkt er, seien aus der Sonne, die Erleuchtung aber werde uns durch die Sonne zu Theil. Er behauptet hier nicht, die Erleuchtung sei durch den Strahl. Aber sicher hat er nicht sagen wollen, die Erleuchtung sei

unmittelbar aus der Sonne gleich dem Strahle, sondern mittelbar durch den Strahl, der sie dann weiter nach aussen abgebe. So wird er sich also auch wohl das trinitarische Verhältniss vorgestellt haben, obgleich er dies hier nicht ausdrücklich sagt.

An andern Stellen seines Hauptwerkes lehrt er dies ganz deutlich. In einem, freilich in den ältesten Handschriften fehlenden, aber doch stets als echt anerkannten Stücke (I, 12) spricht er sich so aus: „Der Vater also ist der *νοῦς*, des Logos Urgrund, des Logos Erzeuger und durch den Logos der Hervorbringer des ihn offenbarenden Geistes (*διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος*). Und, um nicht viel zu sagen, hat der Vater keine Vernunft (*λόγος*), Weisheit, Kraft, Wille, als den Sohn, der die einzige Kraft (*δύναμις*) des Vaters ist. .. Der h. Geist ist die offenbarende (*ἐκφαντορικὴ*) Kraft des Geheimnisses der Gottheit des Vaters, a u s d e m V a t e r d u r c h d e n S o h n a u s g e h e n d (*ἐκπορευομένη*), wie er selbst weiss, nicht durch Zeugung. Desshalb vollendet auch der h. Geist die Schöpfung von allem. .. Was also der bewirkten, ausgehenden, offenbarenden, vollendenden Kraft (*αἰτιατῷ, ἐκπορευτῷ, ἐκφαντορικῷ, τελεσιουργικῷ δυνάμει*) zukömmt, das kömmt dem h. Geiste zu. D e r V a t e r i s t Q u e l l e u n d U r s a c h e d e s S o h n e s u n d d e s h. G e i s t e s, Vater des Sohnes allein, und H e r v o r b r i n g e r (*προβολεὺς*) d e s h. G e i s t e s. — G e i s t d e s V a t e r s, w e i l a u s d e m V a t e r a u s g e h e n d .. u n d G e i s t d e s S o h n e s, n i c h t a l s o b e r a u s i h m wäre, sondern weil d u r c h i h n a u s d e m V a t e r a u s g e h e n d (*ἐκπορευόμενον*); denn die alleinige Ursache ist der Vater."

An dieser Stelle behauptet Johannes in der unzweideutigsten Weise, der Vater bringe den Geist durch den Sohn hervor, der Geist gehe durch den Sohn aus dem Vater aus, und desshalb werde er der Geist des Sohnes genannt. Nach dem ganzen Zusammenhang und selbst nach dem Wortlaut kann hierbei nur an den immanenten Ausgang gedacht werden. Auch „offenbarende Kraft" (*δύναμις ἐκφαντορική*) wird der Geist hier nicht etwa wegen der zeitlichen Offenbarung

genannt, sondern weil er durch seinen Ausgang das Wesen des Vaters, welches durch den Sohn in ihm sich ausprägt, zur Erscheinung bringt in dem göttlichen Leben selbst, d. h. wohl, weil er den trinitarischen Process abschliesst.

In demselben Sinne äussert sich Johannes I, 13: „Das Bild des Vaters ist der Sohn, und das Bild des Sohnes der h. Geist, durch welchen Christus, in dem Menschen wohnend, ihm das Ebenbildliche (*τὸ κατ' εἰκόνα*) verleiht. Göttlicher Natur ist der h. Geist, die Vermittlung bildend (*μέσον*) zwischen dem Ungezeugten und dem Gezeugten und durch den Sohn mit dem Vater verbunden. .. Aus dem Vater geht er aus ohne Trennung, und in dem Sohne ruht er, gleichwesentlich mit Vater und Sohn." An dieser Stelle begegnet uns zunächst der Gedanke wieder, den wir bereits bei ältern Vätern, namentlich Cyrill von Alexandrien, fanden, dass der trinitarische Process gleichsam fortgesetzt gedacht wird durch die Mittheilung des Geistes an die Creatur, und so die zeitliche Wirksamkeit der Gottheit im engsten Anschluss an das immanente Leben erscheint. Der Vater besitzt sein Abbild im Sohne, dieser dasselbe im h. Geist, und dieser bewirkt die Ebenbildlichkeit mit Gott im Menschen. Auffallend ist bloss unter den folgenden Sätzen die Behauptung, dass der h. Geist das Mittelglied (*μέσον*) bilde zwischen Vater und Sohn, und durch den Sohn mit dem Vater verbunden sei. Letztere Vorstellung entspricht der Formel: durch den Sohn. Erstere Vorstellung, dass der h. Geist zwischen Vater und Sohn sich befinde, kam bei den griechischen Vätern seltener vor. Wir fanden sie bei Epiphanius. Sie erinnert mehr an den abendländischen Lehrtropus, nach welchem der h. Geist als die persönliche Einheit zwischen Vater und Sohn betrachtet wurde. Dieselbe will zu der andern Vorstellung, nach welcher der Sohn den Geist mit dem Vater verbindet, also zwischen Beiden steht auf den ersten Blick schlecht passen, findet aber, wie uns scheint, ihre nähere Erklärung in dem auch hier wieder vorkommenden: „im Sohne ruhend". Nehmen wir nämlich hinzu, dass Johannes an Stelle des lateinischen filioque der Formel

des Konstantinopolitanischen Symbolums commentirend hinzufügt: „im Sohne ruhend“, so kommen wir auf den Gedanken, Johannes habe sagen wollen: der h. Geist geht nicht aus aus dem Vater und dem Sohne, sondern aus dem Vater und ruht im Sohne, d. h.: aus dem Vater in den Sohn, und insofern haben die Lateiner Recht, wenn sie ihn die Vermittlung bilden lassen zwischen Vater und Sohn. Mit dieser modificirten lateinischen Vorstellungsweise konnte er dann die gewöhnliche griechische etwa in folgender Art sich verbunden denken: Wie der h. Geist, im Vater bleibend, dennoch von ihm ausgeht, so tritt er durch den Sohn in die Erscheinung, obwohl er in ihm ruht; und so wird er, durch den Sohn ausgehend, durch diesen mit dem Vater verbunden, während er, vom Vater ausgehend in den Sohn, selbst die Verbindung zwischen Beiden ist. Sollten wir in dieser Weise die vier Sätze des Damasceners: im Sohne ruhend, ausgehend durch den Sohn, zwischen Vater und Sohn, durch den Sohn mit dem Vater verbunden, seinem Sinne gemäss combinirt haben, so hätten wir in seiner Lehre bereits einen Versuch vor uns, die, allerdings modificirte, Augustinische Speculation mit der patristischen Ueberlieferung in Einklang zu bringen.

In einer mitunter bestrittenen Schrift de s. Trinit. n. 2 wird die Lehre mit den früher besprochenen Worten des Gregorius Thaumaturgus ausgeführt, und bietet dieselbe darum für uns kein besonderes Interesse.

Noch übrigt eine aus dem Arabischen übersetzte Expositio fidei, welche auch schwerlich aus der Hand des Johannes selbst herrührt, aber augenscheinlich aus dessen Werken zusammengesetzt ist. In derselben heisst es (n. 2): „der h. Geist aus dem Vater durch den Sohn,, nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgang“. Dann folgen die von Johannes gebrauchten Vergleiche zur Veranschaulichung des trinitarischen Processes, und hierauf heisst es: „Der h. Geist wird auf den Vater bezogen und ist aus dem Vater, denn er ist aus ihm, nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgang. Und ebenso ist der h. Geist der Geist des Sohnes,

aber er ist nicht aus dem Sohn. Er ist aber auf den Sohn hin (est ad filium), weil er ausgeht (emanat) durch ihn und aus ihm. Aber er ist nicht aus dem Sohn, weil der Vater der Eine Urgrund ist sowohl des Sohnes als des h. Geistes, Beider in gleicher Weise, so dass der Vater zugleich Vater des Sohnes ist und Hervorbringer des Geistes."

Einzelne Ausdrücke in dieser Auseinandersetzung gehen, wenn auch nicht dem Gedanken nach, über das hinaus, was wir bei Johannes von Damaskus fanden. Namentlich der Ausdruck, dass der h. Geist ausgehe durch den Sohn und aus dem Sohne. Letzteres sagt sonst Johannes nie. Eine Abweichung im Gedanken ist aber darum nicht vorhanden, weil die expositio fidei auch die Anschauung ferne hält, als ob der h. Geist neben dem Vater den Sohn als zweite Quelle hätte. Darum will sie nichts davon wissen, dass der h. Geist aus dem Sohne sei. Das war nun freilich der umgekehrte Sprachgebrauch von dem der Väter. Besonders bei Epiphanius fanden wir wiederholt, der h. Geist sei aus dem Vater und dem Sohn, aber nie: er gehe aus aus dem Vater und dem Sohn. Der Gedanke aber war derselbe. Alle wollten sagen: der Geist hat zur einzigen Quelle den Vater, aber er geht aus ihm hervor durch den Sohn, also auch aus dem Sohne heraustretend. Originell ist hier noch der Ausdruck: der Geist ist auf den Sohn hin (ad filium). Derselbe kann nur den Gedanken ausdrücken sollen: er bewegt sich vom Vater auf den Sohn zu, weil er durch diesen ausgeht; also dasselbe, was wir oben wiedergaben mit den Worten: aus dem Vater in den Sohn.

Hiernach, wenn wir nur die unbezweifelt ächten Schriften in Betracht ziehen, wäre die Lehre des Johannes von Damaskus folgende:

1. Der h. Geist geht aus aus dem Vater und ruht im Sohne.

2. Er geht nicht aus aus dem Sohne, aber wohl aus dem Vater durch den Sohn.

3. Er ist das Bild des Sohnes, wie dieser das Bild

des Vaters ist, und bringt als solches das Wesen des Vaters zur Erscheinung.

4. Er bildet die Vermittlung zwischen Vater und Sohn und ist seinerseits wieder durch deu Sohn mit dem Vater verbunden.

Fragen wir, welche Sätze Johannes für dogmatisch bindend angesehen habe, so dürften es diejenigen sein, die er, theils erläuternd, in dem Symbolum von Konstantinopel aufführt: dass der h. Geist ausgehe vom Vater, und dass er im Sohne ruhe.

§. 30.

Das siebente allgemeine Concil. Karl der Grosse. Hadrian I.

1. In dem Glaubensbekenntniss, welches der Patriarch Tarasius an die übrigen Patriarchen sandte, um sie zu dem siebenten allgemeinen Concil nach Konstantinopel einzuladen (787), und welches den Akten dieses Concils beigefügt wurde, hat die Formel Aufnahme gefunden, welche namentlich nach den Auseinandersetzungen des Johannes von Damaskus im Orient keinen Anstoss mehr erregen konnte: der aus dem Vater durch den Sohn ausgeht (*ἐκπορευόμενον*)[1]. Allgemein angenommen und gebraucht ward diese Formel freilich im Orient nicht. Tarasius mag sie mit Rücksicht auf die Abendländer gewählt haben, weil es ihm darum zu thun war, im Einverständniss mit dem Papst Hadrian zu handeln und ein ökumenisches Concil zu Gunsten der Bilderverehrung zu Stande zu bringen. Mit jener Formel durfte er hoffen, über die bereits vorhandene und Antoss bietende Differenz wegen des filioque hinwegzukommen, ohne der morgenländischen Ueberlieferung etwas zu vergeben.

Der Papst Hadrian erkannte das Glaubensbekenntniss des Tarasius als orthodox an.

---

1) Bei Harduin IV, 132. Die Synode von Gentilly (767), auf der die Differenz wegen des filioque auch zur Sprache kam, übergehen wir, weil über die dortigen Verhandlungen nichts Näheres bekannt ist.

2. **Karl der Grosse** wollte bekanntlich von den Beschlüssen des siebenten allgemeinen Concils nichts wissen. Und da gab ihm denn das Glaubensbekenntniss des Tarasius mit der Formel „durch den Sohn" eine willkommene Veranlassung, auch um dieser Lehre willen die Orthodoxie des, wenngleich vom Papste bestätigten, Conciles zu bestreiten. In der Schrift, welche Karl der Grosse 790 durch seine Theologen gegen die Beschlüsse jenes Concils verfassen liess, in den sog. Libri Carolini, wird (III, 3) ausdrücklich auf das Glaubensbekenntniss des Tarasius Bezug genommen und die Formel „durch den Sohn" als irrig verworfen. Die fränkischen Theologen finden diese Formel unrichtig, weil der h. Geist keine Creatur sei, nicht nach dem Sohne ausgegangen und nicht geringer sei als der Sohn. Beider Geist werde der h. Geist genannt, weil er von Beiden ausgehe, u. s. w. Die ganze Kirche lehre darum auch, behaupten die fränkischen Theologen in völliger Unkenntniss der griechischen Tradition, den Ausgang des h. Geistes aus Vater und Sohn.

Ebenso entschieden sprach sich 791 die Synode von Friaul aus, indem sie erklärte, zu dem Nicänischen Symbolum habe man in Konstantinopel wegen der Macedonianischen Irrlehre den bekannten Zusatz in Betreff des h. Geistes gemacht. „Aber nachher, heisst es weiter, wurde wegen der Häretiker, welche sagen, der h. Geist gehöre bloss dem Vater an und gehe vom Vater allein aus, hinzugesetzt „der aus dem Vater und dem Sohne ausgeht" [1]). Die Synode führt denn auch selbst das Glaubensbekenntniss von Nicäa-Konstantinopel mit dem Zusatz filioque auf [2]).

3. Nun ereignete sich das Seltsame, dass der Papst **Hadrian** den morgenländischen Lehrtropus gegen die fränkischen Theologen vertheidigte. Es war ihm dabei natürlich zunächst um die Vertheidigung der Akten des siebenten allgemeinen Concils zu thun. Aber ausdrücklich sucht er die Formel des Tarasius „durch den Sohn" zu rechtfertigen und

---

1) Bei **Mansi** XIII, 836.

2) Ibid. p. 842.

als orthodox zu erweisen. Er sagt, dieselbe sei keine Erfindung des genannten Patriarchen, sondern beruhe auf der Lehre der Väter. Zum Beweise dafür beruft er sich auf Athanasius, Eusebius, Hilarius, Basilius, Ambrosius, Gregor von Nyssa, Augustinus, Cyrill von Alexandrien u. A.[1]). Freilich hatte auch der Papst die Sache nicht scharf genug gefasst. Sonst hätte er nicht selbst Augustin, den eigentlichen Begründer des filioque, unter die Zeugen für das per filium rechnen können. Dem Gedanken nach, dürfen wir sogar voraussetzen, stand Hadrian selbst durchaus auf dem Standpunkt der abendländischen Auffassung. Aber er sah keinen Grund, die Formel des Tarasius als irrig zu verwerfen. Filioque und *διὰ τοῦ υἱοῦ* schien ihm denselben Gedanken auszudrücken.

4. Als bald nachher sich unter den lateinischen und griechischen Mönchen zu Jerusalem ein Streit über das filioque erhob, sandte der Papst Leo III ein Glaubensbekenntniss in den Orient, in welchem es hiess, der Geist gehe in gleicher Weise aus von Vater und Sohn. Karl der Grosse aber decretirte in Folge dessen auf der Synode zu Aachen (809), dass das filioque in dem Nicäno-Konstantinopolitanischen Symbolum mit aufzuführen sei. Leo III billigte dieses Verfahren nicht und wollte, trotzdem auf abendländischen Particularsynoden früherer Zeit die Aenderung schon geschehen war, dieselbe nicht approbiren. Gleichwohl drang der Zusatz durch und wurde seit dem 11. Jahrhundert im Abendlande allgemein, auch von den Päpsten, recipirt.

Es ist bekannt, wie die morgenländische Kirche seit Photius die abendländische verketzerte, weil sie gegen die Anordnung der alten ökumenischen Concilien das Glaubensbekenntniss erweitert und noch dazu eine häretische Lehre in dasselbe aufgenommen habe.

---

1) Bei Harduin IV, 775.

§. 31.

Ergebniss.

Fassen wir das Ergebniss unserer ganzen Untersuchung zusammen, so haben wir zu constatiren:

1. Das Neue Testament enthält die Lehre, dass der h. Geist vom Vater ausgehe, und dass er dasselbe Wesen besitze wie der Vater und der Sohn. Wie sich der Sohn zum Ausgange des h. Geistes verhalte, wird in demselben nicht gesagt.

2. Die subordinatianistisch gesinnten Theologen des 3. Jahrhunderts meinten, der h. Geist gehe aus aus dem Vater durch den Sohn, aber so, dass der Sohn geringer sei als der Vater, und der h. Geist wieder geringer als der Sohn. Die Semiarianer oder Pneumatomachen bedienten sich der Formel „durch den Sohn“, um vollends den Gedanken auszudrücken, dass der h. Geist das Werk des Sohnes sei, ein Geschöpf desselben wie alles Uebrige.

3. Der Begründer der in der griechischen Kirche fortan gewöhnlichen Lehre war Athanasius. Er lehrt, dass der h. Geist sein Wesen aus dem Vater habe durch den Sohn; und mit diesem immanenten Processe verbindet er auf's Engste die Wirksamkeit des göttlichen Wesens nach Aussen. Jene Lehre begründete er sogar durch die Stelle Joh. 16, 14, indem er sie so deutete, als hiesse es dort: von mir wird er nehmen, während es wirklich heisst: von dem Meinigen, d. h. von meinem Wesen, welches das des Vaters ist. Gleichwohl aber war es nur der Glaube an die Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen, welchen er als unerlässlich für alle Rechtgläubigen bezeichnete.

4. Marcellus von Ancyra ist nicht der Erfinder des filioque. Er lehrt über den Ausgang des h. Geistes genau wie Athanasius, zieht aber den falschen Schluss: wenn der Geist aus dem Vater ausgeht und vom Sohne nimmt, so kann zwischen Vater und Sohn nicht zu trennen sein.

5. Im Abendlande bürgerte der h. Hilarius die Lehre

des Athanasius ein mit der ausdrücklichen Formel „durch den Sohn". Aber auch er bezeichnete als die von den Aposteln überlieferte Glaubenslehre bezüglich des h. Geistes bloss die Lehre von dessen Gottheit. Marius Victorinus, der Afrikaner, dagegen war der Erste, der im Abendlande die Formel „durch den Sohn" in einem gegen die Arianer gerichteten Glaubensbekenntnisse aufführte.

6. Im Orient blieb man der Anschauung des Athanasius treu: „durch den Sohn", und behandelte auch wie er als symbolisch meist nur die Lehre von der Gottheit des Geistes. Nur bisweilen findet sich eine etwas veränderte Ausdrucksweise, indem Didymus sich der Formel bedient: „vom Vater aus dem Sohn geht der h. Geist aus", und Epiphanius: „er ist aus dem Vater und dem Sohn". Aber der Gedanke blieb doch derselbe: insofern aus dem Sohn, als er vom Vater durch den Sohn ausgeht. In einem von Epiphanius mitgetheilten Glaubensbekenntniss, welches im Orient den Täuflingen abgenommen wurde, ist auch die Lehre: „durch den Sohn" förmlich ausgedrückt mit den Worten, der Geist empfange vom Sohne. Theodor von Mopsuestia und Theodoret allein traten nicht für, aber auch nicht gegen die sonst allgemein verbreitete griechische Lehre ein.

7. Im Abendlande bediente sich zuerst der Formel: „ausgehend von Vater und Sohn", also des eigentlichen filioque, Ambrosius, aber doch nur in dem hergebrachten Sinne von: durch den Sohn. Durch die lateinische Uebersetzung des Didymus wurde indess die Ausdrucksweise: „aus dem Sohne" im Occident geläufiger. Vermuthlich stellt bereits die erste Synode von Toledo (um 400) das filioque in einem Symbolum gegen die Priscillianisten auf. Und nun begründete Augustinus speculativ die Lehre, dass der h. Geist die persönliche Einheit sei zwischen Vater und Sohn, also nicht etwa durch Letztern, sondern in gleicher Weise von Beiden ausgehend. Wenn Augustinus selbst noch diese Lehre als eine, freilich seiner Meinung nach biblisch begründete, theologische Speculation ansah, so bekleidete in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts das sog. Athanasianische

Glaubensbekenntniss dieselbe mit der Autorität eines unumstösslichen Dogma. Trotzdem blieben auch im Abendlande Manche, wie selbst Vigilius von Tapsus, auf dem Standpunkt des Augustinus stehen. Fulgentius von Ruspe dagegen gab sehr bestimmt das filioque für einen Glaubenssatz aus, und die dritte Synode von Toledo (589) schob es zuerst in das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntniss ein.

8. Als die Differenz zwischen Orient und Occident noch friedlich besprochen wurde, meinte Maximus, die Lateiner wollten mit dem filioque doch nur sagen, was die Griechen ausdrückten mit: durch den Sohn. Und als die fränkischen Theologen den Patriarchen Tarasius und das siebente allgemeine Concil bekämpften wegen der Formel „durch den Sohn“, nahm der Papst Hadrian I diese Formel in Schutz.

§. 32.

Schluss.

Aus vorstehendem Resumé erhellt:

1. Dogma ist nur und kann nur sein, dass der h. Geist sein Wesen aus dem Vater hat und darum dasselbe Wesen besitzt mit Vater und Sohn. Denn nur diese Lehre ist bestimmt im Neuen Testament enthalten, wie auch von der übereinstimmenden Glaubensüberlieferung der morgen- und abendländischen Kirche bezeugt.

2. Ebenso übereinstimmende theologische Ueberlieferung aber war es auch in der alten Kirche, und ging mitunter selbst in Glaubensbekenntnisse über, dass in Folge der Einheit des göttlichen Wesens der h. Geist ausgehe aus dem Vater durch den Sohn.

3. Die Formel ex Patre Filioque hatte anfangs noch den Sinn der traditionellen Lehre: durch den Sohn. Durch Augustinus aber erhielt sie den Gedanken, dass der h. Geist in gleicher Weise ausgehe von Vater und Sohn, aber doch mit der Beschränkung, dass das Ausgehen aus dem Sohne

auch im Vater als dem einzigen Urgrunde des ganzen göttlichen Lebens wurzele. Auf diese Weise war ein wesentlicher, die Gotteslehre modificirender Unterschied selbst zwischen dem Augustinischen filioque und dem *διὰ τοῦ υἱοῦ* der Griechen nicht vorhanden.

4. Ebenso wenig wie man sagen kann, dass das Augustinische filioque zwei Principien oder Urgründe in die Gottheit einführe, waren die fränkischen Theologen in ihrem Rechte, welche in dem *διὰ τοῦ υἱοῦ* eine Degradation des h. Geistes erblickten.

5. Als häretisch kann weder die eine noch die andere Lehre bezeichnet werden, indem von den Vertretern beider sowohl die Einheit als die Gleichwesentlichkeit der drei Personen in Gott festgehalten wird. Häretisch endlich ist auch die später aufgekommene Lehre nicht, der h. Geist gehe aus vom Vater allein, weder aus noch durch den Sohn, sofern es ihren Vertretern gelingt, die göttliche Einheit bei dieser Auffassung festzuhalten. Aber nicht bloss mit speculativen Bedenken dürfte diese Lehre zu kämpfen haben, sondern mehr noch mit dem traditionellen, dass sie der altkirchlichen Theologie fremd gewesen ist.

6. Durch den Zusatz filioque ist also keine häretische Lehre in das Symbolum aufgenommen worden, wohl aber eine theologische Meinung, welche wegen dieser kurzen Fassung dem Missverständniss Raum gab, als solle ein doppelter Urgrund in der Gottheit angenommen werden. Formell war jene Erweiterung des ökumenischen Glaubensbekenntnisses darum unzulässig, weil sie nur von einem ökumenischen Concil hätte beschlossen werden können, damals aber, als sie vollzogen wurde, über die dogmatische Richtigkeit des Zusatzes bereits Streit herrschte, und der Zusatz von der einen Hälfte der Kirche gleichsam als Waffe gegen die andere gebraucht wurde.

7. Dadurch dass die gesammte abendländische Kirche den auf diese Weise aufgekommenen Zusatz Jahrhunderte lang in dem Glaubensbekenntnisse gehabt hat, vermochte er sich keine formelle Berechtigung zu erwerben. Es wäre

darum wünschenswerth, dass die abendländische Christenheit den Zusatz wieder fallen liesse, ohne indess ihre jetzige theologische Anschauungsweise über die Trinität zu ändern. Durch das Aufgeben jenes Zusatzes würde die bisher unübersteigliche Scheidewand zwischen den Kirchen des Morgen- und des Abendlandes durchbrochen sein und die noch übrigen Differenzen sich leicht ausgleichen lassen. Seine theologische Anschauungsweise brauchte aber das Abendland aus dem Grunde nicht zu opfern, weil der Inhalt des filioque, selbst nach der Augustinischen Theorie, keine Häresie enthält, und die Formel sogar eine Deutung zulässt, durch welche sie mit dem *διὰ τοῦ υἱοῦ* der Griechen identificirt werden kann.

Wenn Hadrian I das *διὰ τοῦ υἱοῦ* vertheidigte, und Leo III das filioque nicht im Symbolum haben wollte; anderseits aber Maximus der Bekenner an dem filioque keinen Anstoss nahm, weil es nur ein anderer Ausdruck sei für *διὰ τοῦ υἱοῦ*, und der Patriarch Tarasius von Konstantinopel das *διὰ τοῦ υἱοῦ* sogar in seinem Glaubensbekenntniss mit aufführte, so darf man auch nach tausendjährigem Streite der Hoffnung nicht entsagen auf eine endliche Verständigung.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

